La Ciencia Tomista

PUBLICACIÓN BIMESTRAL

Enero-Febrero de 1933.—Número 139.

La unidad de la Iglesia y el Ecumenismo moderno

V

La Conferencia de Lambeth.

Esta Conferencia la hicimos objeto de un pequeño estudio en la sección de crónicas de nuestra revista (1). En el mismo pasamos por alto la sección que trataba de la unidad de la Iglesia, prometiendo tratarlo más despacio en el presente trabajo.

La unión es hoy la grande aspiración de las iglesias y sectas protestantes, que se encuentran divididas, y por la misma división, impotentes para una acción eficaz en el mundo. Pero esta aspiración no puede llegar a ser una realidad concreta, si no es en torno de un centro de agrupación, que sólo ofrece la iglesia anglicana. Esta, unida a la episcopaliana de Norteamérica, que como filial vive en estrecha comunión con ella, ofrece al Protestantismo la imagen de una organización vasta y poderosa, a lo menos si se compara con las demás agrupaciones protestantes. Además el ser el Anglicanismo la iglesia oficial de Inglaterra, y el hallarse difundida por el dilatado imperio británico, le da mayor crédito y la coloca en condiciones de relacionarse con las demás iglesias y sectas desparramadas por el mundo. Para completar el plan que nos hemos propuesto desarrollar, necesitamos exponer la labor del Anglicanismo por la realización de la unión, para lo cual tenemos un documento de excepcional importancia y de gran valor histórico en la Conferencia mencionada de Lambeth, en la carta encíclica de los 308 obispos allí reunidos, en las resoluciones de los mismos y en la memoria de la tercera sección, cuyo tema de estudio era precisamente este de la *unidad de la Iglesia.*

(1) Marzo-Abril, 1931, p. 258 ss.

330660

Ante todo debemos señalar un hecho de capital importancia histórica y actual. La Iglesia anglicana, separada de Roma por el cisma de Enrique VIII (1534), pretende ser una continuación legítima de la Iglesia apostólica y medieval, tan legítima como la Ortodoxa y la Romana. Su fe oficial se halla contenida en la *Anglicana Confessio fidei* de 1562; mantiene la organización episcopal y una liturgia calcada en la romana y sobre todo, desde mediados del siglo pasado, en que comenzó a desarrollarse el *ritualismo,* tomó muchas cosas de la Iglesia Romana. Precisamente estas introducciones romanas en la nueva redacción del *Common Prayer Boock,* con que se buscaba dar satisfacción a las ansias de piedad desarrolladas por la corriente *ritualista,* por otro nombre *anglo-católica,* fueron la causa de que el Parlamento inglés, juez supremo en los asuntos eclesiásticos de la Iglesia oficial, rechazase la nueva reforma litúrgica del Anglicanismo. Pues bien, a los ojos de la Iglesia Romana, toda esta organización eclesiástica adolece de un vicio radical, no tiene sacerdocio verdadero, *sus ordenaciones son inválidas.*

Roma debió estudiar repetidas veces este problema histórico-teológico, que le proponía cada sacerdote anglicano que se convertía a la antigua fe y deseaba continuar ejerciendo su ministerio sacerdotal. Según los repetidos fallos de los tribunales romanos, a quienes este negocio se encomendaba, el convertido debía ser de nuevo ordenado, por cuanto su primera ordenación en el Anglicanismo había sido nula, no teniendo la consagración episcopal el obispo ordenante.

La causa era que en la época del rey Eduardo VI (1547-53) se habían alterado sustancialmente los libros litúrgicos bajo el influjo de las doctrinas calvinistas, y por tanto se había interrumpido la comunicación de los poderes sacramentales en el clero anglicano. Este defendía, como es natural, la validez de sus ordenaciones, y hasta algunos católicos, llevados sin duda del deseo de facilitar la obra de las conversiones individuales, y aun de la unión general de la Iglesia anglicana, se inclinaban por la misma sentencia. León XIII, después de dirigir en 1895 sus letras apostólicas de invitación a los *anglicanos que buscan el reino de Cristo en la unidad de la fe,* quiso dar una prueba de su generosidad sobreseyendo las sentencias, repetidas veces dadas por la Santa Sede sobre este asunto de las ordenaciones anglicanas, para someterlo a nuevo estudio y pronunciar la sentencia definitiva sobre él. A este fin reunió en Roma las personas más competentes en la materia y de opuestas opiniones, les abrió los archivos del Vaticano, en que se guardaba la correspondencia del Card. Polo, legado de la Santa Sede, en el reinado de María Tudor (1553-1558) y comisionado para restablecer el Catolicismo en Inglaterra después del cisma de Enrique VIII y las reformas de Eduardo VI. Así mismo abrió los archivos del tribunal llamado la *Suprema*, que había ventilado el mismo asunto en los siglos anteriores y pronunciado fallos sobre los casos singu-

lares, que se habían ofrecido. Con todos estos elementos de juicio y en poder de jueces escogidos entre los más competentes, se estudió el problema desde el punto de vista histórico y teológico; el día 16 de Julio de 1886, el Papa mismo presidió la sesión en que se acordó la sentencia definitiva y solemne, que fué ratificar la que ya anteriormente se había dado. «Tum considerantibus Nobis ut idem caput, etsi jure jam definitum, a quibusdam revocatum sit in controversiam, quacumque demum causa sit revocatum; ex eoque pronum fore ut pernitiosus error gignatur cum paucis qui putent se ibi Ordinis sacramentum et fructus reperire ubi minime sunt, visum est in Domino sententiam Nostram edicere.—Itaque omnibus Pontificum Decessorum nostrorum in hac ipsa causa confirmantes ac veluti renovantes auctoritate Nostra, motu proprio, certa scientia, pronunciamus et declaramus, ORDINATIONES RITU ANGLICANO ACTAS, IRRITAS PRORSUS FUISSE ET ESSE OMNINOQUE NULLAS». Y termina el Papa su carta dirigiendo una cariñosa invitación a los anglicanos, sobre todo a los que ejercen el ministerio en el pueblo, para que vuelvan a la verdadera Iglesia, donde podrán recibir la gracia que brota abundante de los sacramentos de Cristo.

No hay que decir que este fallo hirió vivamente a los anglicanos, sobre todo a su clero, que por esta sentencia se veía, en el juicio de la Iglesia Romana, privado de todo poder sacerdotal. Este hecho nos dará la razón del empeño, que los anglicanos ponen en que sus ordenaciones sean reconocidas válidas por aquellas iglesias, cuya unión buscan. Con este supuesto entremos ahora en materia.

* * *

Los obispos anglicanos reunidos en el palacio de Lambeth demuestran sus grandes deseos de la unidad de la Iglesia. «Nuestro Señor mismo, dicen en su encíclica, oró porque aquellos que creyeren en El fuesen uno, de suerte que el mundo pudiese creer por aquí que su Padre le había enviado. Este testimonio, que El deseaba que nosotros le diésemos ante el mundo, es nuestra unidad en El. Un mundo desgarrado por divisiones está pronto a aclamar nuestra unidad, si ella viene a distinguirse como una prueba del poder de Dios.—En la Conferencia de 1920 nos sentimos contreñidos por un grande impulso, que creímos venido de Dios, y bajo su influencia enviamos una invitación a todo el pueblo cristiano. En esta Conferencia tenemos algo más importante que reseñar, obras concretas que tienden a la unión de las Iglesias, y en la cual están interesadas algunas de las nuestras. Si las aspiraciones santas son algo grande, las acciones guiadas por Dios son más grandes aún» (p. 25).

La memoria de la Comisión tercera nos da el texto de la citada invitación de 1920, que empieza «por reconocer a todos los que creen en nuestro Señor Jesucristo y han sido bautizados en el nombre de la Sma. Tri-

nidad, como miembros, junto con nosotros mismos, de la Iglesia Universal de Cristo, que es su cuerpo. Nosotros creemos que el Espíritu Santo nos llama a una muy solemne y especial manera de asociarnos en la penitencia y en la oración con cuantos deploran las divisiones del pueblo cristiano y se sienten inspirados por la visión y esperanza de la unidad visible de toda la Iglesia.

I. Estamos persuadidos que Dios quiere la unión *(fellowship)*. Por obra del mismo Dios fué hecha esta unión en y por Jesucristo, y su vida está en el Espíritu Santo. Creemos que es propósito de Dios manifestar esta unión, por cuanto interesa al mundo, en una exterior, visible y unida sociedad, que mantenga una fe, que tenga sus propios ministros reconocidos, que haga uso de los medios de gracia dados por Dios, y que inspire a todos sus miembros un generoso sacrificio por el Reino de Dios. Este Reino es el que nosotros entendemos por Iglesia Católica.

II. Esta asociación unida *(united fellowship)* no es hoy visible en el mundo. De una parte están las otras antiguas Comuniones episcopales del Oriente y del Occidente, con quienes nosotros nos hallamos unidos por los lazos de la común fe y tradición. De otra parte están las grandes Comuniones no episcopales. Estas defienden ricos elementos de verdad, de libertad y vida, que de otro modo pudieran ser oscurecidos o desdeñados. Con ellos estamos ligados estrechamente por muchas afinidades raciales, históricas y espirituales. Nosotros acariciamos una seria esperanza de que todas estas Comuniones y la nuestra propia, puedan ser conducidas por el Espíritu a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios. Pero de hecho todos nosotros estamos organizados en diferentes grupos y guardamos como dones propios lo que en derecho pertenece a toda la asociación, y tendemos a vivir nuestra propia vida aparte de los demás.

III. Las causas de la división tienen hondas raíces en el pasado, y ni son del todo justas ni totalmente dignas de reproche. Pero nadie podrá dudar de que la terquedad, la ambición, la falta de caridad entre los cristianos han sido los principales factores del intrincado proceso, y que éstos, junto con la obcecación, son principalmente los responsables de las quiebras de la Cristiandad. Nosotros reconocemos ser contraria a la voluntad de Dios esta ruptura de la sociedad cristiana, y francamente deseamos confesar nuestra parte de culpa en el destrozo del cuerpo de Cristo y en los obstáculos a la actividad de su Espíritu.

IV. El tiempo nos llama a una nueva consideración y a nuevas medidas. La fe no puede ser adecuadamente aprendida, y la batalla del Reino de Dios no puede ser dignamente combatida, mientras el campo se halla dividido e incapaz de crecer para lograr la plenitud de la vida de Cristo. Creemos llegado el tiempo para todos los grupos cristianos separados de convenir en el olvido de las cosas pasadas para conseguir el

fin de una Iglesia Católica reunida. La remoción de las barreras, que entre ellos se habían levantado, será llevada a cabo por un nuevo compañerismo *(comradeship)* de aquellos que han emprendido este camino.

La visión, que a nuestros ojos se levanta, es la de una Iglesia genuínamente Católica, fiel a toda Verdad, que junta en su seno «a cuantos profesan y se llaman cristianos», en cuya visible unidad, todos los tesoros de fe y del orden, trasmitidos como herencia por el pasado al presente, deben ser poseídos en común y puestos al servicio de todo el cuerpo de Cristo. Dentro de esta unidad las Comuniones cristianas, hasta ahora divididas unas de otras, conservarán lo que por largo tiempo ha sido su característica en sus métodos de culto y de acción. Por una tal variedad de vida y devoción, la unidad de toda la asociación llegará a su plenitud» (110 s.)

En todo este discurso hemos de notar, ante todo, la buena voluntad de que se hallan animados los que le firmaron, por lograr la unidad de la Iglesia, y su humildad al reconocer la parte de culpa que les quepa en el estado actual, que todos lamentamos.

También es de alabar su insistencia en repetir ser la voluntad de Dios y de Jesucristo la unidad de la Iglesia. Lo cual no lo debemos deducir sólo de la actual tendencia a la unión, que en todas partes se advierte, sino de la misma revelación evangélica, en que claramente se halla atestiguada. Pero una cosa hay que añadir. ¿Cuál es la unidad que Dios quiere, que Jesucristo, Cabeza de la Iglesia, exige? Porque no cabe duda que esta voluntad divina ha de ser la norma de nuestra conducta, en esta como en todas las cosas, y que no hemos de medir la voluntad de Dios por la nuestra. Dios quiere la unidad en la fe y en la constitución de la Iglesia, indudablemente. Pero en la fe plena, esto es, en el asentimiento sincero a toda la verdad enseñada por Jesucristo y por los demás órganos de la revelación, que le precedieron y siguieron. Ni puede bastar un asentimiento a las palabras de la revelación, si luego nos reservamos el derecho de interpretarlas según nuestro particular juicio. Si Dios nos ha revelado que El es uno y trino, que el Hijo de Dios se hizo hombre, que con el sacrificio de su vida nos mereció la remisión de los pecados, la gracia de Dios y la vida eterna; que nació de madre-virgen, que salió del sepulcro con su mismo cuerpo glorioso, etc., etc., claro es que no está en nuestra facultad interpretar esos datos según nuestro personal criterio, de modo que con nuestras interpretaciones los vengamos a corromper. ¿Como puede decirse unidos en Cristo los que le confiesan Hijo de Dios y Dios como su Padre y como a tal le adoran, con los que sólo le veneran como a autor de una salud y poseedor de una soberanía, que no son capaces de definir? La unión que entre los tales pueda existir, será unión de nombre, no de realidad; y si de realidad, muy parcial.

Y lo mismo se diga de la constitución de la Iglesia. Cristo es el Funda-

dor y la Cabeza de la Iglesia, el cual la constituyó y la quiere como a El plugo fundarla. A nosotros no nos toca otra cosa que acatar su voluntad soberana.

Otro punto, en que mucho se insiste, es en el de conservar todas las riquezas espirituales de cada iglesia, considerándolas como dones divinos, que integran el Don total de la revelación y de la gracia de Cristo. Nada más legítimo que este propósito de conservar estas riquezas de verdad, de gracia y de vida. Pero esto exige alguna aclaración. ¿Tales riquezas son cosa sustancial de esa revelación o de esa gracia, o son más bién algo accidental? En otros términos, ¿se trata de algún principio de verdad o de vida, o sólo de alguna consecuencia o aplicación de aquellos principios? Lo primero no podría afirmarse sin la grave consecuencia de que la Iglesia, a quien Cristo prometió su perpetua asistencia y la inspiración del Espíritu Santo, había dejado perder alguna parte sustancial del tesoro con que Dios la había enriquecido, y que ésta sólo se hubiera conservado en una secta o iglesia particular de origen oscuro y reciente. Tal consecuencia resulta inadmisible para quien cree en la verdad de las promesas divinas hechas a la Iglesia. Si se trata de consecuencias o aplicaciones particulares, usos o costumbres, deducidas de la revelación, o producidas por actuación de las energías raciales, nacionales o culturales de una iglesia bajo la inspiración de la verdad evangélica, no habría por qué suprimirlas, ni podrían ser un obstáculo a la unidad de la Iglesia, que no exige la absoluta uniformidad en las manifestacianes de la vida cristiana.

Pero este principio, según se desprende del contexto, significa algo más grave, la idea de que las doctrinas e instituciones de las varias sectas o iglesias, que se contradicen entre sí y pugnan con la verdad del Evangelio, se hayan de conservar como partes integrantes de los tesoros de gracia y de verdad, que Cristo depositó en la Iglesia. Esto ya no puede admitirse sin contrariar a los principios constitutivos de la Iglesia y del Evangelio.

Otra observación necesita la insistente confesión de las culpas colectivas, habidas en la separación y después de ésta hasta el presente, y la invitación a una sincera penitencia acompañada del esfuerzo por remediar los males de la separación. Interpretado todo esto a la luz de los juicios que los historiadores protestantes suelen formarse sobre las causas que motivaron la separación, significa una invitación a la confesión y a la penitencia dirigida a la Iglesia Romana. Y esta confesión implicaría al mismo tiempo la exculpación de aquellos que en un momento dado se separaron de la Iglesia Madre, alegando motivos de queja contra ella. Hay también aquí una grave distinción que hacer. Ante todo, es preciso distinguir entre los elementos esenciales constitutivos de la Iglesia, que por voluntad de Dios no pueden faltar de la verdadera Iglesia de Cristo,

y la actuación práctica de esos mismos elementos por los hombres, que está sujeta a los desfallecimientos inseparables de la naturaleza humana. En lo primero, la Iglesia Romana, que tiene a su favor la promesa hecha a S. Pedro, no puede hacer ninguna confesión de pecado, ni ninguna penitencia. Sería una grave injuria al mismo que tal promesa le ha hecho. En lo segundo, la Iglesia Romana y los Papas, sus jefes, pudieron errar y erraron de hecho muchas veces. La confesión de esos yerros se halla en los historiadores católicos, en los concilios, en los decretos de reforma, en las predicaciones de palabra o por escrito de sus más ilustres hijos. La enmienda se halla así mismo en las repetidas invitaciones que la Iglesia Romana dirige a las iglesias en aciaga hora separadas de ella, y la benevolencia con que las recibe en su seno, en cuanto abjuran su error.

En cambio la penitencia y la enmienda conviene de lleno a las iglesias separadas, que, alegando razones de orden humano no siempre verdaderas, e impulsadas por sentimientos de nacionalidad o de raza, abandonaron la comunión de la Iglesia Madre para lanzarse en el error y el cisma, sustituyendo a la regla divina de la fe y de la constitución de la Iglesia su propio capricho. Para éstas sí que hay materia de penitencia, de confesión de sus culpas y de enmienda.

* * *

La memoria de la Comisión tercera de Lambeth, que sirve de base a nuestro estudio, comienza por relatarnos las negociaciones habidas con grupos misionales procedentes en parte del Anglicanismo. Por eso los obispos se dirigen ante todo «a todos los miembros de la Comunión anglicana, de cualquier tendencia de pensamiento que sean, para hacer lo posible, en cooperación con las otras tendencias *(schools)*, por promover la mutua inteligencia y aprecio. Es esta una obligación evidente para apoyar el bienestar de nuestra Iglesia; pero es sobre todo obligatorio para impedir las dificultades causadas a la obra misional de la Iglesia por nuestras divisiones, y por el espíritu a veces manifestado en las controversias que en ellas se suscitan» (122). Y con este preámbulo trata de las negociaciones habidas con la iglesia de Persia y el Sur de la India, de las cuales esta última es sobre manera interesante, por cuanto en ambas iglesias entran elementos episcopales y presbiterianos o simplemente congregacionalistas.

Las condiciones de la unión habían sido ya previamente fijadas. «No nos toca a nosotros, dice la Comisión de Lambeth, especificar la contribución de los otros grupos a la vida común de la Iglesia unida; pero podemos muy bien, siendo rogados, declarar lo que nosotros concebimos como nuestra contribución. Nuestro especial carácter, y según creemos, nuestra peculiar contribución a Iglesia Universal, parte de este he-

cho, que, debido a las circunstancias históricas, nosotros hemos sido capaces de combinar en nuestra sociedad la fe tradicional y la constitución de la Iglesia Católica, con el inmediato acceso a Dios por medio de Cristo, de que dan testimonio especialmente las iglesias evangélicas, y la libertad de la investigación intelectual, por la cual se realiza constantemente la correlación de la revelación cristiana con el conocimiento progresivo. Esta misma combinación hace difícil la manifestación de nuestra verdadera unidad, y produce a veces la impresión de vaguedad e indecisión, que otras comuniones son capaces de evitar. Creemos, sin embargo, que semejantes dificultades son incidentales en este modo de vida corporativa, lo cual es nuestra persuasión, facilita más la investigación de la verdad, y responde mejor y más adecuadamente demuestra las diversas operaciones del único Espíritu.

«Pero es nuestro mantenimiento de la fe tradicional y de la constitución eclesiástica de que principalmente tratamos aquí, porque, precisamente, este problema es el que tienen que afrontar cuantos trabajan por restaurar la unión. El aprecio de la devoción espiritual ofrece razones para desear la reunión; pero el acuerdo en la fe y en la constitución es la materia esencial, por cuanto asegurar una fe común y una constitución, es ya realizar la unión. Las Conferencias anteriores de Lambeth han aprobado, como base anglicana para las negociaciones sobre la reunión, los cuatro puntos ya referidos como el *Cuadrilátero de Lambeth:* Las Escrituras, el Símbolo de los Apóstoles y el de Nicea, los Sacramentos del Bautismo y de la santa Comunión, y el Episcopado histórico» (113 s.)

La iglesia unida de Persia, compuesta de elementos episcopales y presbiterianos, había acordado ciertas bases de unión en una conferencia habida en Ispahan en Julio y Agosto de 1927. Tales propuestas no fueron del todo satisfactorias para la Comisión de Lambeth, que exhorta a los de Persia a seguir hasta la meta el camino comenzado, estudiando sobre todo el esquema de la iglesia de la India del Sur. El punto de la dificultad parecía ser el *episcopado histórico,* cuyo reconocimiento exige como esencial para la unión la Comunión anglicana. Como las iglesias presbiterianas rechazan el episcopado, y las congregacionalistas todo sacerdocio propiamente tal, este requisito de los anglicanos constituía un grave obstáculo a la obra de la unión. Por esto ha sido ampliamente estudiado el proyecto indio, e importa conocer la última conclusión a que llegaron los obispos de Lambeth al estudiarlo. Ella nos da también el criterio que se sigue en la obra de la unión.

Ante todo es de advertir que, según la doctrina católica, definida en el Concilio de Trento y que la Iglesia anglicana admitió siempre, la constitución de la Iglesia es, por voluntad de su Fundador divino, jerárquica, y su jerarquía consta de tres grados, episcopado, presbiterado y diaconado, debiendo considerarse los demás grados como explicaciones varias

de estos tres, introducidos por la disciplina eclesiástica y sometidos por tanto a las variaciones que afectan a todas las cosas humanas, sin exceptuar las de la Iglesia.

La Conferencia de Lambeth, en su invitación arriba referida, «considera necesaria la admisión del episcopado como un medio de proveer de ministros reconocidos por cada parte de la Iglesia». Efectivamente, en las iglesias que hoy los protestantes quieren honrar llamándolas de *carácter profético,* no se requiere ni ordenación, ni delegación superior para recibir y hacerse cargo de una iglesia; basta *la posesión de ese espíritu* profético. Este constituye por sí sólo el signo de la delegación divina, que la iglesia no hace sino reconocer. A los anglicanos no les parece suficiente y exigen la autoridad episcopal y sus funciones jerárquicas. Pero este episcopado no es necesariamente de institución divina; es más bien creación de la Iglesia, por eso se le llama *histórico.*

Oigamos a los obispos de la Comisión: «Cuando hablamos del *episcopado histórico,* entendemos el episcopado en cuanto emerge a la clara luz de la historia desde el tiempo en que, por signos evidentes, comienza a ser efectivo. Sabido es cuán debatido ha sido el origen del episcopado. Sin entrar en la discusión de las teorías que dividen a los doctos, podemos llanamente afirmar que no existe razón para poner en tela de juicio la afirmación que se lee en el prefacio de nuestro Ordinal, que «desde los tiempos Apostólicos han existido estos tres órdenes en el ministerio de la Iglesia: obispos, sacerdotes y diáconos. Sea cualquiera la variedad de sistemas que pudo haber existido fuera de éste en la primitiva edad, es de todos aceptado que al fin de la segunda centuria, el episcopado no tenía contradictores efectivos. En las controversias de los siglos IV y V, nunca el episcopado fué objeto de disputa. Podemos, pues, razonablemente decir que es *histórico,* en el sentido en que ningún otro se puede al presente llamar tal. El episcopado ocupa una posición, que es, desde el punto de vista del desenvolvimiento histórico, análoga a la del canon de las Escrituras y de los Símbolos. En los primeros días no había canon ninguno del N. Testamento, por cuanto los libros, después incluídos en él, no estaban aún escritos. Por un tiempo las varias iglesias tenían diferentes escritos, que ellas miraban como canónicos. El canon se fué lentamente formando y la aceptación de cada canon por las iglesias duró varias generaciones. Ni más ni menos, el Símbolo de los Apóstoles es el resultado de un proceso de desarrollo, que en sus líneas generales podemos muy bien trazar. Si el episcopado, según lo encontramos establecido universalmente hacia fines del siglo II, fué el resultado de un proceso semejante de adaptación y desarrollo en el organismo de la Iglesia, no sería esto un argumento de que careciese de autoridad divina, sino que la vida del Espíritu Santo en la Iglesia halló ser este órgano más apropiado para las funciones que debía desempeñar». Durante la edad media

esta dignidad tomó formas seculares, que pervirtieron la primitiva que nosotros pretendemos hacer vivir de nuevo. «Como institución que es, se halla caracterizado por la sucesión en una doble forma: la sucesión en el oficio y en la consagración. Y son sus funciones por todos reconocidas: la intendencia general de la Iglesia, y más especialmente del clero, el mantenimiento de la unidad en la Eucaristía, la ordenación de los hombres para el ministerio, la custodia de la fe y la administración de la disciplina eclesiástica. Existen diferentes interpretaciones sobre la relación de estos elementos en el episcopado histórico, pero los elementos son constantes. Por esto, cuando nosotros decimos que debemos insistir en el episcopado histórico, pero no sobre una u otra teoría o interpretación, no queremos decir que insistimos en el oficio despojado de sus funciones. Lo que nosotros ponemos de relieve es el episcopado, conservado en sucesivas generaciones por la continuidad de la sucesión y de la consagración, como lo ha sido a través de la historia de la Iglesia, desde los tiempos primitivos, y desempeñando las funciones que desde la primera época desempeñó.

«Nosotros de buen grado aceptamos que hay otros elementos en la plenitud de vida de la Iglesia, y sostenemos que el episcopado debe ser «constitucional», en el sentido que la provisión debe ser hecha con la correspodiente cooperación del presbiterado y la congregación del pueblo fiel de Cristo. De hecho, ésta se halla asegurada de varios modos en todas las provincias de la Comunión anglicana por el renacimiento de los sínodos diocesanos y provinciales o por otros medios semejantes. Y reconocemos que en esta parte debemos aprender y enriquecernos con las tradiciones y costumbres de las iglesias no episcopales. Pero nuestra especial responsabilidad como Iglesia episcopal, es aportar a la vida completa de la Iglesia unida, aquellos elementos que nosotros hemos recibido y tenemos en depósito. Y el principal de éstos, en la materia del Orden, es el episcopado histórico».

Permítasenos hacer sobre este párrafo algunas consideraciones de carácter general.

La capacidad intelectual humana es muy limitada, y cuando se aplica con gran intensidad a estudiar un aspecto de las cosas, suele olvidar los otros, reduciendo toda la realidad a aquello que considera. Ocurre esto mucho entre los teólogos o filósofos especulativos y los historiadores de la filosofía o teología. Hechos los primeros a estudiar las cosas en sí mismas, con plena abstracción de las modalidades, que en el espacio y el tiempo experimentan, acaban por no ver sino lo sustancial de las mismas y reducir a esto todas sus modificaciones. Al contrario, los historiadores, que estudian las cosas en sus manifestaciones en el espacio y tiempo, pues la Geografía y la Cronología son los ojos de la Historia, todo lo reducen a este aspecto histórico y mudable. Es preciso estar bien con-

vencido de la inmutabilidad sustancial de las cosas para estudiar la historia sin incurrir en el relativismo, y se necesita tener bien presentes las modalidades que experimentan todas las cosas humanas o que en el hombre se reciben, para no caeer en el exagerado absolutismo científico. Nuestros teólogos escolásticos, a veces poco versados en la historia de los dogmas, suelen pecar por este último defecto; los historiadores de los dogmas y los cultivadores de la exégesis histórica, incurren en el vicio opuesto, sin duda más grave. Y eso es, a nuestro juicio, lo que ha ocurrido a los obispos de la Comisión de Lambeth sobre esta cuestión del episcopado.

Efectivamente, el episcopado es de institución divina. Como continuador del colegio apostólico, fué fundado por Jesucristo en el mismo momento en que instituyó el colegio de los Apóstoles, a quienes puso por fundamento de su Iglesia, asentados sobre la roca firme, que es El mismo. Pero en el Apostolado había, además de este elemento perpetuo y esencial a la vida de la Iglesia, algo personal y por consiguiente transitorio. Por esto la actuación de la institución apostólica tenía que ser distinta en la edad primitiva y en las edades posteriores. El tránsito de una forma a otra tuvo varias fases, no siempre fáciles de precisar por la escasez de documentos. A esto pueden mirar las diversas teorías de que nos hablan los prelados anglicanos; pero la institución, en lo que toca a su esencia, voluntad de Jesucristo, es inmutable y es necesaria a la Iglesia según la constituyó su Fundador y Cabeza.

Igual se diga de los dos términos de comparación que alegan. El símbolo de los Apóstoles es una redacción compendiada de los principales artículos de la fe. Todos éstos se hallan contenidos en los escritos apostólicos o en la tradición viva de la Iglesia, de donde ésta los fué poco a poco sacando para ponerlos más de relieve, según las necesidades de los tiempos y las opuestas afirmaciones de los herejes. No son, pues, los artículos del Símbolo en sí mismos lo que es fruto del progreso de los tiempos, sino su redacción en la forma que en el Símbolo tienen. Así mismo los libros canónicos. Estos lo son desde que por Dios fueron a los autores sagrados inspirados y entregados a las iglesias, a quienes iban inmediatamente destinados. Pero el reconocimiento de éstos por toda la Iglesia exigía tiempo, y por eso estuvo sujeto a dudas, que al fin se vinieron a disipar. Con esta sencilla distinción queda asegurado el elemento propio de la fe, que, como revelado por Dios, debemos aceptar sin vacilación, y queda así mismo señalado el elemento humano, que a los historiadores de los dogmas toca discutir y sobre el que caben diversas y opuestas sentencias.

Por desgracia, el relativismo filosófico, que en una u otra forma reina hoy entre los teólogos protestantes, y la distinción entre la fe y la creencia, entre el dogma y la religión, los conduce a olvidar por completo el

elemento divino y por tanto inmutable de la fe, para reducirlo todo a las formas históricas y mudables.

Esto significa la fórmula de *episcopado histórico*. Y la prueba está en que, no obstante su adhesión a él y el considerarlo como un elemento esencial de la Iglesia anglicana y una condición *sine qua non* de la unión con las otras iglesias, no lo tienen como elemento esencial de la Iglesia de Cristo, por expresa voluntad de su Fundador. Veamos si no, cómo hablan de las sectas que carecen de él: «Al insistir sobre nuestra propia herencia (el episcopado histórico), queremos con la misma fuerza declarar, que no *intentamos poner en duda la realidad espiritual de los ministerios al presente ejercidos en las comuniones no episcopales. Muy al contrario, reiteramos la declaración de la Conferencia de Lambeth de 1920, que «estos ministerios han sido bendecidos y reconocidos (blessed and owned) por el Espíritu Santo como medios eficaces de la gracia»* (1). Pero, si consideramos el problema, que debe ser para nosotros supremo en todas nuestras discusiones, es a saber, la restauración de la rota unidad en el Cuerpo de Cristo y la reducción de los grupos separados, nosotros sostenemos ser necesario en esta asociación visible un ministerio universalmente reconocido. *Así considerado, no existe al presente ningún ministerio que plenamente responda al propósito de Dios.* Sin embargo, estamos persuadidos que *la continuidad histórica del ministerio episcopal suministra un argumento de la intención de Dios de constituir una intendencia (stewardship), que nosotros estamos obligados a desempeñar*» (116).

Como se ve, no se trata de algo que Jesucristo instituyó como esencial a su Iglesia, de algo que no puede faltar en ella, que es necesario para perpetuarse y para lograr el fin santificador de la Iglesia; puesto que el Espíritu Santo bendice y reconoce los ministerios que se fundaron para sustituir a este del episcopado. En suma, éste no viene a ser sino una institución histórica, sancionada por su misma antigüedad, y que en el momento presente, y para el fin de restablecer la quebrantada unidad de las iglesias, parece indispensable. Con este criterio veamos cómo ahora responden los obispos a las propuestas de la iglesia unida de Persia.

* * *

Las propuestas no son de unión inmediata, son un proyecto de unión futura que los obispos aplauden, alentando a la iglesia unida de Persia a trabajar hasta el fin, proponiéndole como materia de estudio el esquema de la iglesia de la India Meridional.

Añaden que consideran como punto esencial para la unidad de la Igle-

(1) Subrayado por nosotros.

sia el *episcopado histórico en una forma constitucional*, y que a él debe tender la iglesia unida de Persia. Con lo cual no pretenden que ésta venga a ser una provincia de la Iglesia anglicana; antes desean que la de Persia se desarrolle, según su propio temperamento, y pueda aportar así una contribución propia a la Iglesia Católica. Pero insisten en que, para ser una porción vital de la gran Iglesia reunida, es preciso llegar al triple ministerio histórico de obispos, sacerdotes y diáconos.

Les resulta simpático el deseo de la iglesia persa de ser absolutamente independiente de toda jurisdicción externa, y de desenvolverse según su carácter nacional, y para lograrlo le prometen «todas las experiencias que la Comunión anglicana lleva atesoradas en el curso largo de su historia».

Finalmente, manifiestan su juicio favorable al procedimiento que se proponen seguir en las futuras ordenaciones, hasta consumar la unión de las dos iglesias presbiteriana y episcopal de Persia. Consiste este procedimiento en que dos ministros ordenados de la iglesia presbiteriana se unan en la imposición de las manos, hecha por el obispo, sobre un ministro episcopaliano, y viceversa, que el obispo debe asistir a la imposición de manos de los ministros presbiterianos. Aun reconociendo las dificultades que esto implica, opinan que, dada la situación de las iglesias de Persia, les parece recomendable esta práctica. Una cosa se debe mirar y es que se salve la naturaleza propiamente episcopal de la ordenación.

Este procedimiento implica un respeto grande a la opinión de los presbiterianos, y que sin duda no quieren desde luego dar por nulas sus ordenaciones no episcopales. Con esta condescendencia esperan dar lugar para que el tiempo resuelva en un sentimiento común los diversos del presente. Pero este mismo procedimiento suscita una duda muy fundada sobre la validez de tales ordenaciones episcopales a individuos que no tengan fe en la validez o necesidad de las mismas.

Las varias iglesias reunidas de la India del Sur, Birmania y Ceilán, han ofrecido también su esquema de unión, redactado por una Comisión especialmente designada para este fin. La cuestión parecía implicar graves dificultades, a causa de los múltiples elementos (presbiterianos, congregacionalistas, luteranos, metodistas) que forman esa iglesia unida, y luego porque, predominando en la dirección de la misma el elemento indio que hoy se halla imbuído del espíritu nacionalista, no querían mostrarse, ni aun aparentemente, sujetos a la Iglesia anglicana establecida en la India Meridional.

La Comisión de Lambeth recibe las propuestas como alto tribunal de consulta, a quien la fracción anglicana de la India pide su voto para tomar resolución en lo que deben hacer. La comisión india, autora del esquema, insiste en que los grupos que se unen, deben ser autónomos en el más pleno sentido. Asiente la Comisión de Lambeth, y hasta rechaza

la suposición de que la iglesia unida india viniese a formar una provincia de la Iglesia anglicana. Para esto debería estar en plena comunión con esta iglesia, que tiene su lazo visible de unión en la Conferencia de Lambeth. La unión que aquí se busca no será tan estrecha, y mirará a que la iglesia india venga a formar una provincia de la Iglesia Universal, con su carácter propio y su propia contribución a la fe y constitución de la nueva Iglesia Universal reunida (124).

Por esto último aprueban la declaración hecha en el esquema de unión. Esta se debe basar en el reconocimiento de las verdades esenciales y de los principios de la Religión Cristiana que la Iglesia ha sostenido siempre, a saber, la doctrina de la Sma. Trinidad y de la Encarnación del Hijo de Dios, la autoridad de las Santas Escrituras, los Símbolos, que atestiguan y guardan la fe, los dos Sacramentos del Bautismo y de la Santa Comunión y el don del ministerio conferido por Cristo a su Iglesia. Así mismo aprueba la declaración del Comité que busca la unión de las iglesias, unificando el ministerio por la adopción de la regla de ordenación episcopal, y expresa su gratitud a cuantos se han mostado dispuestos a cambiar sus costumbres, con el fin de hacer posible la unión.

Aprueban también los obispos el método que el esquema sigue «para recomendar el uso de la Confirmación, y asienten a que la aceptación de la Confirmación no se toma como término pre-requerido de la unión». En cambio recomiendan seriamente el uso de la Confirmación, ya porque desde la época apostólica va siempre asociado con el don del Espíritu Santo, ya por el beneficio que confiere a los miembros de nuestra Iglesia y porque enriquece el ministerio pastoral del obispo (127).

También «mira como legítima la propuesta de que en el servicio inaugural de la consagración de los obispos tomen parte los presbíteros con la imposición de las manos, simbolizando el concurso en pleno de las iglesias unidas y trasmisión al episcopado del poder, que los presbíteros habían ejercido hasta entonces, de conferir la ordenación en su comunidad. Con respecto a las consagraciones subsiguientes, sostenemos que la participación de los presbíteros no afecta a la validez de la consagración, supuesto que tres obispos toman en ella parte, pero preferimos que se adopte esa costumbre para evitar confusiones» (128 s.)

Esta concesión en favor del presbiterianismo, de que los simples presbíteros tomen parte en la primera imposición de manos de la consagración episcopal, tiene sin duda su fundamento en una teoría sobre el origen del *episcopado histórico,* que no parece favorecer la idea de su institución divina.

* * *

Las negociaciones con las iglesias puramente episcopales comienzan con las conferencias de Malinas. Tales conferencias no tenían ningún ca-

rácter oficial, puesto que los delegados no lo eran de verdad. Se trataba sólo de anglicanos y romanos, que se juntaban para discutir amigablemente sobre los puntos de doctrina que los separaban. Fueron estos principalmente «la posición de S. Pedro en el Nuevo Testamento y en la historia, la relación entre el Papa y los Obispos, y la doctrina de los sacramentos».

Luego de la muerte del Cardenal Mercier, Roma prohibió esas conferencias y más tarde la encíclica *Mortalium animas* prohibió a los católicos tomar parte en las negociaciones por la unidad de las iglesias. La Comisión de Lambeth lamenta la suspensión y la prohibición general, y añade que de su sentimiento participan también muchos miembros de la Iglesia Romana. Así mismo lamentan que en la encíclica se proclame el método de «completa absorción», con exclusión del que sugerían las conferencias de Malinas, expresado en estas palabras: *La eglise Anglicane, unie, non absorbée.* La Comisión repite la afirmación hecha en 1908 y en 1920 «que no puede llegarse al cumplimiento del plan divino con ningún esquema de unión que no incluya la gran Iglesia Latina de Occidente, con la cual nuestra historia estuvo tan estrechamente asociada en el pasado, y a la cual tantos vínculos de fe y tradición nos unen. Esto las mueve a esperar que la Iglesia Romana llegue a cambiar en un porvenir no muy remoto. Antes que esto se realice, será preciso que cambien radicalmente la mentalidad y las disposiciones de las iglesias protestantes».

Más fácil y hacedero ha resultado el conato de unión con las iglesias ortodoxas de Oriente, sin que se pueda aún afirmar que la unión esté ya realizada. El primer paso fué dado por el Patriarca de Constantinopla y su Sínodo (1922), que después de maduro examen, concluyó por reconocer la validez de las ordenaciones de los obispos, sacerdotes y diáconos de la Confesión Episcopal Anglicana, no de otro modo que las de la Iglesia Romana, de los Viejos Católicos y la iglesia de Armenia, por cuanto en ellos se encuentran todos los elementos esenciales que, desde el punto de vista ortodoxo, son indispensables para el reconocimiento del «carisma» del sacerdocio derivado de la sucesión apostólica (132). Semejante declaración fué más tarde hecha por el Patriarca de Jerusalén y por la iglesia autocéfala de Chipre. El mismo Patriarca de Constantinopla, en una carta encíclica dirigida a todas las iglesias ortodoxas, manifestó su vivo deseo de remover los obstáculos a la aproximación y aun de establecer la unión entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia episcopal anglicana. Es bien seguro que ninguna de estas tres iglesias, que reconocían las ordenaciones anglicanas, es capaz de escribir sobre ellas un proceso como el que contiene la encíclica de León XIII *Apostolicae curae.*

Un poco más importante fué el paso dado en 1930, en que una numerosa delegación oficial de todos los Patriarcas e Iglesias autocéfalas ortodoxas se presentó en la Conferencia de Lambeth, donde fué recibida so-

lemnemente, y diversas veces asistió a los servicios religiosos en señal de sus buenas disposiciones por la unión. Se nombró una doble comisión de teólogos que estudiasen los puntos de doctrina y disciplina, y como resumen de estas deliberaciones se redactó una serie de conclusiones, que extractaremos con la mayor fidelidad, como las más aptas para darnos una idea precisa de la doctrina de ambas Iglesias, anglicana y ortodoxa (138 s.)

Los obispos anglicanos asientan que en las cuestiones de fe la decisión auténtica en la Comunión anglicana debe ser dada por todo el cuerpo de los obispos, aunque sin excluir la cooperación del clero y de los legos durante las discusiones. Igual aseguran de su iglesia los obispos ortodoxos. No dicen ni unos ni otros si esas decisiones son infalibles e irreformables; pero la decisión por parte de los anglicanos es muy de considerar.

Así mismo aseguran unos y otros que las causas espirituales o eclesiásticas son de la incumbencia de los obispos, que las deben fallar en su tribunal.

Los anglicanos afirman que en su Comunión la ordenación no consiste en la sola designación personal para un oficio, sino que es un *carisma* especial, concedido a la persona ordenada, propio de su orden. También dicen que el prólogo de su Ordinal declara «que, desde el tiempo de los Apóstoles han sido estas las órdenes de los ministros de Cristo en la Iglesia, obispos, sacerdotes y diáconos» y que sin interrupción se han conservado las normas de la ordenación «con el fin de que estas órdenes puedan ser continuadas y con reverencia ejercidas y estimadas en la Iglesia de Inglaterra». Los ortodoxos se dan por satisfechos con respecto a la conservación de la sucesión apostólica en la Iglesia anglicana, y así mismo de la concordancia entre los 39 artículos y el *Book of Common Prayer*.

También afirman los obispos anglicanos que en el sacramento de la Eucaristía «el cuerpo y la sangre de Cristo son verdadera y realmente *(verily and indeed)* tomados y recibidos por los fieles en la cena del Señor» y que «el cuerpo es dado, tomado y comido en la cena, solamente de una forma celestial y espiritual», y que después de la comunión, los elementos consagrados que permanecen, son mirados sacramentalmente como el cuerpo y sangre de Cristo. Aun más, que la Iglesia anglicana enseña la doctrina del sacrificio eucarístico, explicada en la respuesta de los arzobispos de Cantorbery y de York al Papa León XIII sobre las ordenaciones anglicanas; y también que en el ofrecimiento eucarístico la Iglesia anglicana pide que «por los méritos y la muerte de tu Hijo Jesu cristo y por la fe en su sangre, nosotros y toda tu Iglesia alcancemos la remisión de todos nuestros pecados y todos los otros beneficios de su pasión», en lo cual se incluye todo el pueblo fiel, así los vivos como los difuntos.—La Delegación ortodoxa aceptó estas explicaciones y declaró que estaban en armonía con la doctrina de su iglesia.

Añaden también algunos puntos sobre la intercomunión, los cuales quedaron pendientes, por cuanto la Delegación ortodoxa no se creía autorizada para prestar su sentimiento, debiendo esperarse el fallo Sinodal de su Iglesia. Con esto quedaron muy adelantadas las negociaciones para la unión definitiva de la Iglesia anglicana, con las varias iglesias ortodoxas, excepto la rusa, que a causa de las dificultades que opone a su libre acción el gobierno soviético, no pudo hallarse presente, aunque sí lo estuvieron algunos teólogos rusos.

También mandaron su delegación los Viejos Católicos. Forman esta iglesia aquellos clérigos y fieles, que, a raíz del Concilio Vaticano, rechazaron la definición de la Supremacía del Pontífice y se organizaron luego en iglesias cismáticas. Viven en Holanda, Alemania, Suiza y Austria. En 1925 comunicaron a Inglaterra su constante opinión de que la Iglesia de Inglaterra había deseado siempre mantener la norma episcopal de la Iglesia primitiva, y que la fórmula eduardiana de la consagración (la rechazada por León XIII como nula) debe ser tenida por válida. Por esto declaran sin reserva alguna «que la sucesión apostólica no se ha interrumpido en la Iglesia de Inglaterra» (140).

La Delegación presidida por el arzobispo de Utrecht presentó una declaración que, aunque un poco extensa, queremos, por lo precisa, ofrecer a nuestros lectores. Es sobre manera importante para el propósito nuestro en estos artículos, que es mostrar cómo la unión pretendida de las iglesias carece de fundamento, pues no lo tiene en la unidad de fe. Tal declaración había sido ya formulada por la iglesia de Utrecht el 24 de Septiembre de 1889, y abarca ocho puntos:

«1.—Nos adherimos fielmente a la regla de fe asentada por S. Vicente de Lerins en estos términos: «Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum». Por esta razón perseveramos en profesar la fe de la primitiva Iglesia, según se halla formulada por los símbolos ecuménicos y con precisión especificada por las decisiones unánimemente aceptadas de los Concilios Ecuménicos celebrados por la Iglesia no dividida de los primeros mil años.

»2.—Por esto rechazamos los decretos del llamado Concilio Vaticano, promulgados el 18 de Julio de 1870, tocantes a la infalibilidad y Episcopado universal del Obispo de Roma; decretos que están en contradicción con la fe de la Iglesia antigua, y que destruyen su antigua constitución canónica, atribuyendo al Papa la plenitud del poder eclesiástico sobre todas las diócesis y sobre todos los fieles. Con la negación de su jurisdicción primacial, no es nuestro intento negar la primacía histórica, que muchos Concilios Ecuménicos y Padres de la antigua Iglesia han atribuído al Obispo de Roma, reconociéndole como *Primus inter pares*.

»3.—También rechazamos el dogma de la Inmaculada Concepción,

promulgado por Pío IX en 1854 con desprecio (defiance) de las Santas Escrituras y en contradición con la tradición de las cinco primeras centurias.

»4.—En cuanto a las otras encíclicas promulgadas por los Obispos de Roma en tiempos recientes—por ejemplo las Bulas *Unigenitus* y *Auctorem fidei* y el *Syllabus* de 1864—las rechazamos en todos los puntos, en que están en contradicción con la doctrina de la primitiva Iglesia, y no las reconocemos como obligatorias para la conciencia de los fieles. Renovamos así mismo la antigua protesta de la Iglesia Católica de Holanda contra los errores de la Curia Romana y contra los ataques a los derechos de las iglesias nacionales.

»5.—Rehusamos aceptar los decretos del Concilio de Trento en materias de disciplina, y por lo que toca a las decisiones dogmáticas de dicho Concilio, las aceptamos sólo en cuanto están en armonía con las enseñanzas de la Iglesia primitiva.

»6.—Considerando que la Sagrada Eucaristía ha sido siempre el punto central del culto católico, creemos un deber nuestro declarar que mantenemos con perfecta fidelidad la antigua doctrina católica referente al Sacramento del Altar, creyendo que recibimos el Cuerpo y la Sangre de nuestro Salvador Jesucristo bajo las especies de pan y vino. La celebración eucarística en la Iglesia no es, ni una contínua repetición, ni una renovación del sacrificio expiatorio, que Jesús ofreció una vez por todos en la Cruz; antes es sacrificio, por cuanto es la perpetua conmemoración del sacrificio ofrecido en la Cruz y es el acto por el cual nosotros representamos en la tierra y nos apropiamos el único ofrecimiento que Jesús hace en los cielos, conforme a la Epist. a los Hebreos IX, 11 s. por la salvación de la humanidad redimida, presentándose por nosotros en la presencia de Dios (Heb. IX, 24). Así entendido el carácter de la Sagrada Eucaristía, es al mismo tiempo un convite sacrificial, por medio del cual los fieles, recibiendo el Cuerpo y la Sangre de nuestro Salvador, entran en comunión unos con otros (I Cor. X, 17).

»7.—Esperamos que los teólogos católicos, manteniendo la fe de la Iglesia indivisa, lograrán establecer la concordia sobre las cuestiones que han sido siempre controvertidas, a partir de las divisiones de las iglesias. Exhortamos a los sacerdotes de nuestra jurisdicción a enseñar, así en la predicación como en la instrucción de la juventud, sobre todo, las verdades esenciales profesadas por todas las confesiones cristianas, evitar, con la discusión de las doctrinas controvertidas, la violación de la verdad o de la caridad, y en palabras y obras ofrecerse como ejemplo a los miembros de nuestra Iglesia, en armonía con el espíritu de Jesucristo nuestro Salvador.

»8.—Manteniendo y profesando fielmente la doctrina de Jesucristo, rehusando admitir todos los errores, que por culpa de los hombres se han

introducido en la Iglesia Católica, poniendo a un lado los abusos en materias eclesiásticas, unidos con las tendencias mundiales de la jerarquía, creemos ser capaces de combatir eficazmente los grandes males de nuestros días, que son la incredulidad y la indiferencia en materias religiosas» (142-144).

La Comisión anglicana de Lambeth declaró «que no había nada en los términos de la Declaración que pudiera ser impedimento de la unión entre la Iglesia de Inglaterra y la Iglesia de los Viejos Católicos» (141). En virtud de esto se convino en una forma de intercomunión entre los Viejos Católicos y las Iglesias anglicana y ortodoxa, que sería propuesta a las deliberaciones del Sínodo de la Antigua Iglesia Católica convocado para Septiembre de 1931 en Viena, y abrigaban la esperanza de que se vendría a una estrecha unión de las tres iglesias. De esta misma esperanza participaban las Delegaciones de la Iglesia ortodoxa y anglicana (141 s.)

Sobre las otras iglesias separadas de Oriente, que viven entre los musulmanes, en los años de la guerra tan perseguidas y probadas por el fanatismo islámico, ya la Conferencia de Lambeth de 1908 había adoptado un principio de intercomunión, de suerte que los fieles de la Iglesia Anglicana pudieran recibir la comunión de esas iglesias y viceversa los fieles de estas iglesias la pudieran recibir de la Iglesia anglicana.

Es verdad que estas iglesias están tachadas de sostener algunos errores sobre la persona del Señor, y precisamente a estos errores deben su origen de iglesias separadas; pero la Conferencia de 1930 declara que una inteligencia más precisa de su actual enseñanza muestra que tales opiniones erróneas han pasado a la historia y que el estudio simpático de sus liturgias confirma la misma sentencia. De manera que, aunque no haya habido nunca una abjuración formal de la antigua herejía, se puede muy bien dar por hecha. Por esto no tienen inconveniente en aceptar el principio de la intercomunión. Más aún, como la unión de estas iglesias con la Iglesia Católica, se verificará mejor mediante la unión con la Iglesia ortodoxa, por esto la Delegación de ésta, presente en la Conferencia, conviene con la Comisión anglicana en ayudarse mútuamente para llegar al deseado fin de la unión.

El obispo Turiano de Armenia, que se halló también presente, declaró que, en lo tocante al dogma, aunque la iglesia armenia no había aceptado nunca las conclusiones dogmáticas del Concilio de Calcedonia, era ortodoxa en su teología. Agregó que la validez de las ordenaciones anglicanas no había sido jamás discutida en la Iglesia armenia, y que sus templos estaban a disposición de los ministros anglicanos en Constantinopla y en otros lugares. Oficialmente, no estaba aún admitida la intercomunión; pero que, si la necesidad lo exigiese, no tendrían inconveniente en admitir, sin carácter oficial, a la comunión los miembros de ambas iglesias ortodoxa y anglicana, e igualmente los fieles de la Iglesia arme-

nia podrían recibirla en la Iglesia anglicana. Las circunstancias políticas por que la nación atraviesa y la vacancia de la suprema dignidad de la Iglesia armenia, impiden por el momento tomar acuerdos definitivos.

La Iglesia asiria o nestoriana había presentado ya en 1911 una exposición doctrinal de su fe y los libros litúrgicos, que parecieron compatibles con la ortodoxia. Con esto quedó sentado el principal fundamento. La unión práctica es actualmente difícil por el lastimoso estado de miseria y dispersión en que esta Iglesia se halla; pero su nuevo patriarca Mar Simón Isaí, que pasó un año en el Colegio de S. Agustín de Cantorbery, y en la Westcott House de Cambridge, recibiendo un curso de educación, más la múltiple ayuda prestada por la iglesia episcopaliana de América, son una garantía de que la unión se hará en cuanto se presente el momento favorable.

En un estado análogo se hallan las negociaciones con la iglesia siria o jacobita. También parece que su doctrina monofisita ha desaparecido, cediendo el lugar a la fe ortodoxa, y se halla dispuesta a establecer relaciones de intercomunión, en cuanto las circunstancias permitan la celebración de un sínodo.

Hasta el presente nada se ha podido lograr de las iglesias copta y abisinia. Tampoco de los sirios malabares, que se hallan grandemente divididos. En cambio es ya muy estrecha la unión con la iglesia sueca, que desean sirva de intermediaria para atraer a la unión las otras iglesias escandinavas. Los unistas moravos se muestran también muy dispuestos, y una prueba es haber ya decidido que renunciarían, en obsequio de la unión, a la práctica entre ellos existente de que los diáconos administrasen la confirmación y celebrasen la santa comunión. Una delegación se halló presente en la Conferencia de Lambeth, manifestando los vivos deseos que tenían de establecer una estrecha unión con la Iglesia de Inglaterra y con las demás.

En resumen, la obra de estos diez años (1920-1930) se sintetiza en estos cuatro puntos:

1.—Una tentativa de *aproximación de corazones* con la Iglesia Católica Romana.

2.—El reconocimiento oficial de las ordenaciones anglicanas por dos Patriarcas y una iglesia autónoma de la Comunión oriental ortodoxa, lo que constituye un progreso bien definido en las relaciones eclesiásticas.

3.—La aceptación oficial de las ordenaciones anglicanas por los Viejos Católicos, preparando así el camino a la intercomunión.

4.—Una nueva y más estrecha relación con la Iglesia de Suecia, manifestada por la mutua participación oficial en las consagraciones episcopales (1).

---

(1) Posteriormente a la redacción de estas páginas llega a nuestra noticia la unión con los Viejos Católicos, verificada en Bonn, Julio de 1931, sobre las bases siguientes:

Estos son los puntos definitivamente resueltos; en lo demás es preciso proseguir las negociaciones comenzadas por las varias delegaciones, que sólo tenían poderes para tratar de la unión, mas no para concluir nada definitivo.

Después de la exposición que dejamos hecha del actual movimiento a favor de la unión de las iglesias, creemos poder sintetizar nuestro juicio en los siguientes puntos:

1.—El deseo de la unión es bueno y santo, y como tal debemos pensar que viene de Dios, que tantas veces en la Escritura se llama Dios de paz, de concordia, de caridad. La Iglesia Romana, siguiendo sus tradiciones, desea también la unión, ora por ella y trabaja con todas sus fuerzas por lograrla.

2.—Pero esta unión no se puede llevar a cabo sino sobre las bases establecidas por Jesucristo, la aceptación de la fe revelada, contenida en la Escritura y en la Tradición viva de la Iglesia y en el acatamiento de la Iglesia tal como a Jesucristo plugo fundarla sobre la piedra de su primer discípulo, Simón Pedro.

3.—Esta unión no ha de ser necesariamente una absorción de las iglesias por la Romana, que siempre respetó las tradiciones, así litúrgicas como disciplinares de las iglesias orientales, siempre que se hallen en armonía con la fe y no impliquen peligro de indisciplina o cisma.

4.—Atendida la mentalidad que reina en los sectores del Protestantismo, mentalidad creada y fomentada siempre por los principios de la Reforma, creemos que la unión en masa de las iglesias o sectas protestantes es humanamente imposible.

Nuestra esperanza de ver realizada esta unión no puede estribar sino en la sentencia de que *non est impossibile apud Deum omne verbum.*

Fr. Alberto COLUNGA.

Salamanca.

1.ª Cada una de las iglesias reconoce la catolicidad e independencia de la otra; 2.ª Cada una de las iglesias consiente en que los fieles de la otra iglesia participen de sus sacramentos; 3.ª Sin exigir la aceptación mutua de todas las doctrinas, devociones y prácticas particulares, la intercomunión implica en cada iglesia la firme convinción de que la otra posee los fundamentos esenciales de la fe cristiana («Les documents de la Vie intellectuelle», 2 Setiembre, 1932, p. 187). No tuvo los mismos resultados la Conferencia de Lambeth, Octubre de 1931, con las Ortodoxas, oponiéndose a ello graves diferencias sobre la Tradición, el Credo y los Sacramentos (Ib. p. 253).

El maestro Domingo Báñez

En diversas ocasiones, a partir de 1922, nos hemos ocupado en esta revista del padre Báñez, estudiando: primero, su actuación en la Universidad de Salamanca, luego, sus relaciones con Felipe II, más adelante, las que mantuvo con la Inquisición, y por último, el valor doctrinal de sus lecturas. Quedan todavía por analizar no pocos aspectos de su actividad. Porque aparte de la preparación de sus lecciones inéditas, labor que tenemos terminada hace años y esperamos poder comenzar a publicar pronto, falta un trabajo documentado que refleje imparcialmente su intervención en las discusiones suscitadas en España acerca de la *Concordia* de Molina.

Dejando para su día otros temas con él relacionados, vamos a trazar hoy un cuadro que sirva como de preámbulo a todas esas manifestaciones de su vida intelectual.

El cuadro quedará encerrado en el marco que expresan estos enunciados: *familia, juventud, estudios y enseñanza dentro de la Orden dominicana*. Lógicamente debiéramos haber comenzado por aquí nuestra labor de síntesis histórica acerca de tan relevante figura; pero siendo ello fruto de pacientes y largas investigaciones, se avenía mal con el apremio que nos forzó a sacar a luz prematuramente aquellos trabajos. En forma provisional hubimos de encabezarlos con unas *notas biográficas,* esperando completar después nuestra información, para poder ofrecer al lector algo definitivo. Todo lo consignado en aquellas notas, por ser las primeras a veces un poco inseguras, lo hemos visto confirmado luego, si prescindimos de minúsculos detalles. Sin embargo hay en ellas un dato sustancial, que es el referente a la patria de Báñez, tema ya de antes muy discutido, en que debemos rectificar nuestras anteriores apreciaciones, ante la presencia de dos testimonios irrecusables, hasta el presente olvidados por cuantos han hablado del célebre teólogo dominicano.

I

Familia y patria, juventud y estudios del padre Báñez.

Acerca de los ascendientes del maestro Báñez nos suministra abundantes noticias Esteban de Garibay, cronista de Felipe II, nacido en Mondragón en 1533, grande amigo de nuestro teólogo, y conocedor como nadie de los orígenes de las familias que entonces figuraban en España oriundas de aquellos contornos (1). Si sus aficiones genealógicas pudieran inducirnos a envolverlo *a priori* en el descrédito que suele acompañar a los que se consagran a esa profesión, la lectura de sus *Memorias* nos hace formar de él un concepto harto más favorable, al comprobar su diligencia en revisar escrituras antiguas y su cautela en no aventurarse a escribir sino de lo que tiene bien estudiado.

La familia de los Báñez o *Bañes*, como en forma genuínamente vasca se decía antes (2), procede de Artazubiaga en Bedoña (Leniz), donde hasta mediados del siglo XIV tuvo su casa solariega. En las luchas de bandos que por entonces asolaban esta hermosa región de Vasconia, los Báñez de Artazubiaga militaban al lado de los gamboínos. Juan Báñez de Artazubiaga, abuelo quinto del maestro Báñez por línea paterna, era señor de la torre de Báñez en los principios de aquella centuria. De su enlace matrimonial con doña Elvira Gómez de Zumelzu tuvo un solo hijo, llamado también Juan. Este, continuando la tradición de la familia, hizo frente en 1343 a la poderosa casa de los Mújica (oñacinos), que pretendían imponerle su señorío. «Y habiéndole cercado don Beltrán Vélez de Guevara—leemos en la *Enciclopedia heráldica* y *genealógica* de García Carraffa—pegó fuego a su casa y torre de Báñez, y pasó a establecerse en la villa [realenga] de Mondragón» (3).

---

(1) *Memorias de Garibay*, publicadas por la Academia de la Historia en «Memorial histórico español», tomo VII, Madrid, 1854. Como el texto de esta impresión es frecuentemente defectuoso, a veces en cosas sustanciales, hemos consultado el manuscrito original autógrafo, que perteneció al convento dominicano de Santo Tomás de Madrid, y se conserva hoy en la Academia de la Historia, signatura 12-10 5.

(2) La forma *Bañes* la emplea invariablemente nuestro teólogo en cuantas firmas hemos visto, salvo en algunas primitivas, como la de su profesión religiosa, donde escribe *Vañes;* pero nunca *Báñez*. Sus contemporáneos le llamaban unas veces *Báñez* y otras *Bañes*, no faltando quien le designa con el apellido *Ibañez*, que llevaron sus parientes de El Espinar en Segovia. Hoy es corriente emplear la forma castellanizada *Báñez*, que hemos adoptado en todo lo que acerca de él llevamos escrito.

(3) Al. y A. García Garraffa, *Enciclopedia heráldica genealógica hispano-americana*, t. 12, Madrid, 1923, p. 111.

El erudito genealogista J. C. de Guerra, en su obra *Estudios de heráldica vasca*,

Juan Báñez de Artazubiaga segundo, casado con doña Juana de Arana, fué padre de Ochoa Báñez de Artazubiaga, a quien Garibay llama señor de la casa de los Báñez de Mondragón, que a su vez contrajo matrimonio con doña Ochanda de Gabiola, la cual murió por octubre de 1429.

De este matrimonio nació Ochoa, segundo de ese nombre, «que casó y vivió en el Valle de Mena; cuyo hijo fué Pero Bañes de Artazubiaga, llamado *de Mondragón,* por la patria, que casó con doña Sancha de Santibáñez y Aedillo, natural de Valmaseda, señora muy rica y valerosa. Vivieron en el Valle de Mena, por haber nacido en él el marido, y fueron padres de Juan Bañes de Artazubiaga, llamado comúnmente de Mondragón. El cual casó dos veces: la primera en Valladolid con doña Francisca López Paldón, hija de Diego de Alfaro de Cueto y de su mujer doña Juana López Paldón, hija de Pero López Paldón, naturales de la Montaña, de linajes nobles. Hubo en ella siete hijos, y *el menor de ellos fué el maestro fray Domingo Bañes de Artazubiaga,* que nació en Valladolid en 29 de hebrero, domingo [fué sábado], año bisiesto de 1528. Con cuyos discursos me quiero detener algo, no obstante que por lo poco que diré dellos, se podría decir lo que Salustio, historiador romano, dice tratando de la gran ciudad de Cartago la de Africa, que más quería callar sus grandes cosas, que escribir poco dellas» (1).

La rama de los Báñez que quedó en Mondragón estuvo representada por Martín Báñez de Artazubiaga, hermano del Ochoa que se trasladó al Valle de Mena, afamado metalúrgico que navegaba hasta Nantes para dar salida a sus productos. Dicha rama se unió con la familia de los Ochoa de Ozaeta, de noble origen alavés, casando Martín con doña Sancha Ochoa de Ozaeta, y María Báñez de Artazubiaga, hermana de aquél, con don Pedro Sánchez de Ozaeta.

El Martín, personaje muy señalado en el bando de los gamboínos, fué

San Sebastián, 1928, describe así el escudo de armas de los Báñez de Artazubiaga, que tiene por base el rasgo épico de Bedoña: «En campo verde, dos brazos con hachas encendidas en las manos, dando fuego a una torre de plata; en lo alto, dos escudetes de oro, uno a cada lado del torreón del homenaje, con una letra *B* negra en cada uno de los escudetes: orla de oro con ocho áncoras azules. Divisa: *Pro nostri generis libertate combusta*». El mismo escritor nos habla de las familias nobles que se derivaron de los Báñez de Artazubiaga, asunto que, por no hacer a nuestro caso, no detallamos aquí.

(1) Garibay, o. c., p. 41. Esta genealogía la hallamos confirmada en sus líneas generales por el mismo Báñez cuando, escribiendo en 1575 a don Gaspar de Quiroga, inquisidor general, le dice con referencia a sus antepasados: «Son descendencias de solares conocidos en Mondragón y en el Valle de Mena». Véase nuestro estudio acerca de *El maestro fray Domingo Báñez y la Inquisición española* en La Ciencia Tomista, t. 36 (1928), p. 303. El informe genealógico hecho por la Inquisición cuando nuestro teólogo fué nombrado calificador del Santo Oficio no se conserva.

muerto a traición por los oñacinos en 1464, queriendo vengar en él la muerte de Gómez González de Butrón ocurrida en la batalla de Mondragón de 1448, en que la victoria se declaró por los primeros (1).

Le sucedió en el señorío, muerto su primer hijo Juan, el segundo, llamado también Martín, que contrajo matrimonio con doña María Beltrán de Guevara, de la nobilísima casa de los Guevaras.

Entre sus hijos hubo uno que se llamaba Domingo, el cual habiendo ingresado en la Orden de Predicadores, falleció en Mondragón hacia 1540 y fué enterrado en Santo Domingo de Vitoria. Estaba, como se puede comprobar formando el árbol genealógico, en tercero con cuarto grado de consanguinidad con su homónimo el teólogo salmantino.

La familia de la madre de éste, de noble linaje oriundo de la Montaña, debía llevar bastante tiempo de residencia en Valladolid, y en la guerra de las Comunidades sufrió sensibles quebrantos de fortuna (2).

De los seis primeros hijos nacidos de su matrimonio con Juan Báñez de Artazubiaga, ignoramos hasta sus nombres; pero basta el séptimo para cubrir de gloria a los demás. La madre murió cuando su hijo Domingo tenía sólo tres años, y luego el padre contrajo nuevo matrimonio en Medina con doña Inés de Bracamonte (3).

---

(1) Aparte de los papeles que existen en diferentes archivos vascongados, en Simancas, *Diversos de Castilla,* 46 67, se conserva un documento relativo a miembros de esta familia. Paz y Melia, en el catálogo correspondiente a esta sección, da el siguiente extracto del mismo: «Carta de receptoría de Fernando el Católico en el pleito que se siguió entre doña Inés Bañes de Artazubiaga y los hijos de Teresa de Arrázola, mujer de Martín Ibañes de Mondragón, sobre la propiedad de la casa, caserío y manzanal de Legarra. Vitoria, 12 de octubre 1476».

(2) «Aquí en Valladolid [de] donde mi madre era natural, no creo se ha hallado tanta noticia, por ser pobres mis padres y haber pasado unas Comunidades». Carta citada del padre Báñez.

(3) En las crónicas dominicanas aparece un tercer Domingo Báñez, pariente quizá del profesor de prima. Era por profesión hijo del convento de Palencia, y en el capítulo provincial celebrado en 1607 en aquel mismo convento se le concedió la predicatura general por el convento de Astorga. Figura su obitus ocurrido en Palencia, en las actas de la congregación celebrada en Benavente en 1625.

En la matrícula de San Esteban de 1577, precisamente cuando nuestro biografiado se presentó a oponerse a la cátedra de Durando, se registra también un fray Francisco Báñez, teólogo y sacerdote, y un fray Pedro Báñez o Ibáñez, que estudiaba segundo año de teología. Otro fray Pedro Báñez aparece en la matrícula del mismo convento de 1592-93 como estudiante de artes. Si no todos, es probable que algunos de estos religiosos fuesen parientes del profesor de prima.

Mayor fundamento hay para afirmar las relaciones de parentesco entre él y el Domingo Báñez a que se refiere el siguiente documento: «En veinte y siete de mayo de mill e quinientos y noventa y tres años, con licencia del ordinario, contrageron matrimonio Domingo Váñez y Catalina de Azebes, siendo testigos fray Domingo Váñez,

Señalados estos antecedentes de familia, se propone ahora la cuestión: ¿dónde nació el maestro Báñez? Sus padres, que habían residido bastantes años en Valladolid, solían pasar temporadas en Santecilla, lugar del Valle de Mena, donde tenían hacienda. Pero nadie ha indicado ese lugar como punto de su nacimiento.

Se han discutido, pues, este honor con fundamento más o menos sólido, Mondragón, Medina del Campo y Valladolid. Nicolás Antonio (1) le hace oriundo de Valmaseda, sin duda por su proximidad al Valle de Mena.

Los partidarios de Mondragón, entre los cuales está el padre Marieta, dominico vitoriano coetáneo de nuestro teólogo (2), se fijaron sin duda en el *Mondragonensis* con que se designa a sí mismo Báñez en algunas portadas de sus obras. Pero ese calificativo lo llevaron igualmente su padre y su abuelo paterno, que nacieron en el Valle de Mena, de quienes él lo heredó.

Mejores títulos podría alegar Medina. Esa fué en primer lugar la tradición constante del convento de San Esteban, cuyos historiadores, Hernández, Araya y Barrio lo consignan en sus crónicas. Igualmente lo sostiene el padre Juan López, contemporáneo de Báñez y conocedor de las glorias vallisoletanas tan bien o mejor que de las salmantinas (3).

A todos ellos sirvió de base para decidirse por Medina el acta de profesión, que dice así: «Tertia maji 1547 anni fecerunt professionem: frater dominicus Vañes, ex Metina del Campo, filius Joannis de Vañes de Mondragon et Franciscae López Paldón, ejus uxoris, et frater Didacus de Soria, oriundus ex Soria, etc.» (4).

Hay todavía otro documento más explícito en favor del origen medinense, y es el acta de doctoramiento de Báñez por Sigüenza, la cual co-

---

catedrático de prima de teología, y el doctor Pizarro, y Agustín de Cáceres, y yo Juan Ramírez, beneficiado, fuí presente. En fee de lo cual lo firmé—Juan Ramírez de Arroyo». (Salamanca. Libro de matrimonios de la parroquia de san Román, 1578-1649, fol. 48 r. Hoy se halla en la parroquia de San Pablo).

Santa Teresa habla también, en carta al mismo Báñez, de un «sobrinito de V. m. que venía con doña Beatriz». *Obras de Santa Teresa de Jesús*, t. 7 de la edición del padre Silverio. Burgos, 1922. p. 128.

De otro pariente, hermano quizá de nuestro teólogo, que estudió con él artes en Salamanca, hablaremos después.

(1) Nicolás Antonio, *Bibliotheca Nova*, I, 327.

(2) J. Marieta, O. P. *Segunda parte de la historia eclesiástica de España*, Cuenca, 1596.

(3) P. J. López, O. P. *Tercera parte de a la historia general de Santo Domingo y de su Orden de Predicadores*. Valladolid, 1613, p. 358.

(4) *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, t. 3, Salamanca, 1914, p. 822.

mienza con estas palabras: «Viernes a cinco días de enero de 1565, ante el muy magnífico señor maestro Diego Gómez, rector, pareció presente el padre fray Domingo Váñez, *natural de Medina del Campo,* diócesis de Salamanca, de la Orden de Santo Domingo, y pidió al dicho señor rector le diese licencia para graduarse de bachiller, licenciado y doctor en teología por esta universidad; para lo cual presentó por testigo al padre fray Luis Aviñón, compañero suyo» (1).

Estos testimonios, que a primera vista parecen decisivos, suponen que Báñez, aun entre sus íntimos, pasaba por natural de Medina. La propia Santa Teresa debía estar en esa idea. Así en carta escrita desde Segovia a 16 de julio de 1574 a la madre María Bautista, le dice, refiriéndose al teólogo dominico: «Dígame cuál es su tierra, porque si es Medina, harto mal lo hará en no se venir por aquí» (2). Por lo visto, Báñez, o por él la madre María Bautista, había escrito a la Santa desde Valladolid, que aquellas vacaciones las pasaría en *su tierra,* y de allí se encaminaría luego a Madrid, en donde consta que estuvo por septiembre de aquel año. Por eso dice la madre Teresa, que hará harto mal *en no se venir por Segovia,* que sin gran desviación era punto de paso entre Medina y Madrid. Hasta se puede suponer que Báñez mismo, al mencionar *su tierra,* se refiriese a Medina. Allí había vivido él algunos años y tenía su residencia parte de su familia; de allí salió también para abrazar la Orden dominicana, y por consiguiente, tomando la palabra *natural* en sentido amplio, como era frecuente entonces, podía decirse *natural de Medina.* Sus contemporáneos fray Luis de León y el padre Francisco Zumel figuran alguna vez en las matrículas salmantinas, el primero como natural de Granada, y el segundo de Valladolid, siendo así que el agustino había nacido en Belmonte, y el mercedario en Palencia. *Natural* significa pues en tales casos *procedente de,* no *nacido en,* como pudiera creerse ateniéndonos a la etimología de la palabra.

En efecto: Báñez, aunque pasaba por natural de Medina, nació en Valladolid. Así lo dice expresamente su amigo Garibay en las palabras que antes hemos transcrito: *Nació en Valladolid el 29 de febrero.* El cronista de Felipe II, que conocía al detalle todos los pormenores de la familia del teólogo, y en particular el motivo de su traslado a Medina, nos ha transmitido una versión auténtica de los hechos. Para él la fuente de información no puede ser ni el común sentir de sus contemporáneos, ni menos la tradición, porque en ese caso se hubiera decidido por Medina. Lo fué sin duda el mismo padre Báñez.

Otro testimonio aun más decisivo nos suministra el padre Juan de la

---

(1) Madrid. Archivo Histórico Nacional. Lib. 1.253 f.

(2) *Obras de Santa Teresa de Jesús,* edic. citada, t. 7, p. 142.

Puente, O. P., en su tomo primero *De la conveniencia de las dos Monarquías católicas, la de la Iglesia romana y la del Imperio español, y defensa de la precedencia de los Reyes católicos de España a todos los reyes del mundo,* impreso en Madrid en 1612. Allí pues, en la página 79, tratando de los servicios prestados a la Iglesia y a la Monarquía por los hijos del convento de San Pablo de Valladolid, dice así: «Son innumerables los teólogos y juristas españoles que se han opuesto a sus blasfemias [las de los herejes de Alemania]. Pero quien con más destreza defendió la potestad del Pontífice es el maestro fray Domingo Báñes, catredático de prima de teología en la Universidad de Salamanca, y hijo profeso del célebre convento de San Esteban que tiene nuestra religión en la misma Universidad. *Nació y crióse en esta ciudad* [Valladolid] *buena parte de su edad,* COMO SE LO OÍ A ÉL MISMO Y A OTROS HOMBRES ANTIGUOS QUE SE CRIARON CON ÉL, aunque su naturaleza fué Mondragón y Valmaseda, villas de Vizcaya y de la Montaña vecina». Esto indica que ya en vida de Báñez se discutía acerca de su naturaleza. El *Mondragonensis* de las portadas de sus obras y la afirmación del padre Marieta habían desorientado a muchos.

¿Cuándo pasó a vivir la familia de los Báñez de Valladolid a Medina? Los datos que sobre ello nos pueden orientar son muy imprecisos. El motivo de ese cambio de domicilio fué sin duda el haberse casado el padre de nuestro teólogo en segundas nupcias con una de Medina. Así lo da a entender Garibay por estas palabras: «Tal hijo como éste [va hablando de Domingo] tuvo el dicho Juan Bañes de Artazubiaga Mondragón, el cual vivió algún tiempo con su mujer en Santacella, lugar del Valle de Mena, donde tenía buena hacienda. Después vivió en Medina del Campo, *por haberse casado en esta villa* segunda vez con doña Inés de Bracamonte, hermana de Gutierre de Montalvo, regidor de la misma villa» (1).

La muerte de la primera mujer tuvo lugar por el año de 1531, puesto que en junio de 1575 decía Báñez, en carta al inquisidor general, que su madre hacía 44 que había fallecido. Por otra parte ya hemos visto que el padre Juan de la Puente, que escribía con conocimiento de causa, dice que el hijo menor, Domingo, se crió en Valladolid *buena parte de su edad.* El traslado debe fijarse según eso alrededor del 1510, más bien antes que después. Los archivos parroquiales de Valladolid y de Medina, que en su mayoría hemos registrado sin éxito, podrán tal vez dar en esto mayor luz.

A pesar del origen castellano y de padres también castellanos, puestos a ahondar en el temperamento del padre Báñez, su procedencia nor-

(1) *Memorias,* p. 44.

teña se descubre, no sólo en el estilo lacónico y conciso, *et ut ita dixerim mihi nativum Cantabricum*, como escribe él en el prólogo a su tratado *De fide, spe et caritate*, sino también en la energía viril, en la firmeza de voluntad y en la fidelidad y honradez de alma que reflejan todos sus actos. Su continua residencia en el corazón de Castilla no atenuó las características étnicas ni enfrió el afecto al pueblo de sus mayores, que consideraba como propio, según lo expresa en la dedicatoria de sus *Institutiones minoris Dialecticae*, dirigiéndose a don Juan de Idiaquez, del Consejo de su Majestad, por estas palabras: «Jam vero ad te, o mi S. S. Antoni, totius *nostrae Vasconicae gentis* unicum decus, sermonem converto». La misma lengua eusquera, tan peculiar de aquella región, no parece serle del todo desconocida, por lo menos en sus más típicas modalidades gramaticales, a juzgar por un ejemplo que aduce en las citadas *Institutiones* (1).

A estos testimonios comprobatorios de la persistencia en el padre Báñez de todas las virtudes físicas y morales propias del pueblo vasco, podemos añadir, para fijar mejor la orientación de su afecto de sangre, la correspondencia sostenida por él con diversas corporaciones e individuos de Mondragón, que le encomendaban la solución de dudas de orden jurídico ocurridas en sus negocios, y la simpatía con que acogía a cuantos arribaban a Castilla procedentes de Vasconia (2).

Bien podemos pues afirmar que el padre Báñez, aunque nacido en solar castellano, por su noble ascendencia, por sus caracteres personalísimos y por los vínculos de relaciones sociales que ocupan puesto principal en su vida de acción, pertenece a la gran Familia vasca.

Partiendo de la fecha de nacimiento que señala Garibay (29 de febrero

---

1) «Observandum est easdem quidem esse apud omnes, eosdemque rerum simplices conceptus; verumtamen non apud omnes nationes exercentur eodem modo compositiones mentales illorum conceptuum, sed sicut in vocibus differentia compositionis invenitur, sic etiam mentalium orationum compositio varia in diversis nationibus et linguis correspondet. Sunt enim propriae mentales phrases singulis nationibus et linguis, et differentes modi dicendi et concipiendi easdem veritates.

»Haec doctrina hominibus in variis linguis peritis facile persuadetur. Immo et *experientia constat* cum aliquis *in Vasconica lingua nutritus*, in qua nullum verbum, praeter *sum, es, fui* et *facio, facis* invenitur declinabile, sed omnia alia verba sunt infinitivi modi; unde quod nos latina phrasi dicimus: «Petrus bene dormit», dicunt *Vasconici in sua phrasi:* «dormire bene fecit Petrus».

»Hinc est ut difficillime aliarum linguarum phrases addiscant, propter phrasim mentalium compositionum quibus assueti sunt» (Lib. 1, tract. 1, cap. 2).

(2) El padre Paulino Alvarez en su libro *Santa Teresa y el padre Báñez*, Madrid, 1882, pág. 187, reproduce las respuestas de nuestro teólogo a dos consultas que le encomendaron sus parientes de Mondragón.

de 1528), confirmada por el mismo Báñez en sus comentarios a las cuestiones *De fide, spe et caritate* (2. 2, q. 1, a. 7, dub. 2, arg. 3), veamos cómo se desarrolló su vida escolar.

Los primeros años los pasó, según queda dicho, en Valladolid, trasladándose entre los ocho y los doce a Medina, donde cursaría los estudios de latín, que tenía al encaminarse, cumplidos ya los quince, a Salamanca (1). Esta ida a Salamanca podemos fijarla con toda certeza en 1542, hacia mediados de octubre. En efecto, sabemos por unas palabras suyas en que no ha reparado ninguno de sus biógrafos, que entre sus profesores de artes, fué uno el doctísimo Bartolomé de Torres, catedrático más tarde de vísperas (1547-51) y de prima (1551-66) en la Universidad de Sigüenza, y por último obispo de Canarias durante los últimos meses de su vida (2).

Ahora bien, Torres desempeñó una cátedra cursatoria de artes en Salamanca durante el año de 1542-43, obteniendo a 16 de agosto de 1543 la de Escoto. Este fué pues el primer profesor de Báñez en nuestra Universidad y lo fué precisamente de *Súmulas* o *Dialectica menor* (3), que era por donde se comenzaba el estudio de artes.

Según costumbre bastante general, en nuestras Academias los alum-

---

(1) En el prólogo al lector del tomo primero de sus Comentarios a la primera parte de Santo Tomás, fechado en Salamanca hacia marzo de 1584, traza Báñez una breve autobiografía, cuyas palabras, por venir de fuente tan segura, queremos reproducir aquí en corroboración de lo que por otros informes hemos podido averiguar más en detalle. Dice así refiriéndose a su venida a Salamanca y primeros estudios que allí hizo: «Sciat [lector] me ante annos quadraginta, Deo duce, Salmanticam, puerum annorum quindecim, latinis litteris jam instructum, advenisse, statimque cursum liberalium artium sub optimis praeceptoribus complevisse; deinde vero *divinae misericordiae instinctu,* religionis habitum, *quem ab infantia concupiveram,* in celeberrimo Praedicatorum ordinis sancti Stephani Salmanticensis conventu suscepisse».

(2) «Doctissimus Bartholomaeus Torres, Canariensis episcopus, et *olim in Dialecticis praeceptor meus,* commentaria in decem et septem quaestiones sancti Thomae, de ineffabili Trinitatis mysterio, edidit». Báñez, *In primam partem,* q. 28, a. 4, editio secunda (Salmanticae, 1585), t. 1.°, col. 914-915. El párrafo de donde tomamos esas palabras sólo consta en la segunda edición hecha por el autor en Salamanca. Las publicadas después furtivamente en el extranjero (Venecia, 1587; Lión, 1588; Douai, 1614), reproducen el texto de la primera hecha en Salamanca en 1584. Así se explica que ninguno de sus biógrafos haya reparado en este dato, tan importante para fijar la cronología de su carrera escolar.

Sobre Bartolomé de Torres véase nuestro estudio publicado en esta misma revista (t. 42, 1930, p. 171) acerca de su sobrino *el licenciado Juan Calvo de Padilla.*

(3) La identidad de esas dos denominaciones nos la da el mismo Báñez en el título de sus *Institutiones minoris Dialecticae quas Summulas vocant,* per fratrem Dominicum Bañes... Salmanticae, 1599.

nos solían continuar sus cursos, a ser posible, con unos mismos profesores. A ello les inducía, entre otros motivos, el interés por la escuela o tendencia que desde un principio habían escogido, y además, la mayor probabilidad de llevar las materias seguidas, y de que el profesor, consecuentemente con su plan primero, supliera en los cursos siguientes lo que en los anteriores había quedado por explicar.

El sucesor de Torres en la cátedra de artes fué, según la lista que publica Esperabé, el bachiller Pedro Martín de Peralta (1), quien la tuvo por todo el cuadrienio de 1543 a 1547. No consta sin embargo que Báñez oyese sus lecciones. Como el curso estaba ya para terminar cuando dejó Torres la cátedra, y tal vez nuestro alumno, cumplidos los seis meses y un día de asistencia que eran precisos para dar valor académico al curso, había regresado a Medina para pasar las vacaciones con su familia, al volver en octubre de 1543 a Salamanca optaría con entera libertad por aquel profesor que más le agradase, puesto que los estatutos autorizaban esos cambios al principio y dentro del primer mes de cada curso.

En este segundo año le correspondía estudiar *Lógica magna y Física,* y en el siguiente *De generatione et corruptione, De caelo et mundo* y todo lo restante de la filosofía, exceptuando la Ética o filosofía moral, que podía pasarse en un cursillo. Esas materias las explicaban, tanto los propietarios, como los simples regentes, cuidando de no coincidir unos con otros dentro del mismo curso. El alumno procuraba, en caso de aspirar a grados, seguir las lecciones de los propietarios, pues sólo así tenían validez normal sus estudios. Báñez sin embargo comenzó con un regente de cátedra cursatoria, como lo era Torres, y debió continuar con otro de la misma categoría, sin duda porque abrigaba desde un principio, como él mismo lo asegura—*religionis habitum, quem ab infantia concupiveram*—la idea de entrar en religión, donde, conforme a la constitución diecinueve, podría graduarse como si hubiera estudiado con propietarios.

Desgraciadamente los libros de matrículas no alcanzan a esos años. El primero comienza en 1546, cuando nuestro joven llevaba varios meses de noviciado en San Esteban. A falta de fuente más autorizada para saber quienes fueron sus profesores durante los tres cursos siguientes, tenemos que contentarnos con una simple indicación del libro de entradas de colegiales de San Salvador de Oviedo, colegio fundado en Salamanca por don Diego de Muros, entre cuyos alumnos figura con el número 55 Francisco Miño, de quien se dice allí: «Hic primariam cathedram artium liberalium obtinuit, et habuit discipulos *magnum Báñez,* doctorem Barbosa, hujus Universitatis proprietarius cathedraticus» (2).

---

(1) Cfr. *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.* Tomo 2.°, Salamanca, 1917, p. 303.

(2) Madrid. Biblioteca Nacional. Manuscrito 940.

El maestro Francisco Miño ocupó una cátedra cursatoria de artes de 1543 a 1547, según la lista que publica Esperabé. De ser fundados esos informes, debemos suponer que en los cursos de 1543 1545 figuró entre sus discípulos el joven Domingo Báñez, correspondiendo en tal caso a Miño, como a Torres, el calificativo de «optimos» que nuestro autor da a sus preceptores de artes.

Al mismo tiempo que él, estudiaba esas materias un pariente suyo, quizá hermano, de quien se ha conservado el siguiente testimonio en el libro de *Pruebas de curso y bachilleramientos desde 21 de abril de 1545 a 13 de abril de 1546:* «26 de junio 1545. Cursos de Gaspar de Báñez de Mondragón. Este día probó el dicho Gaspar de Báñez un curso de Lógica magna del año de cuarenta y cuatro años con Julián Madera e con Antonio Gutiérrez. Juraron».

Brillaba entonces en Salamanca el monasterio de San Esteban, no sólo por su rigurosa observancia, sino también por el amor al estudio, fomentado con la presencia y ejemplo de dos grandes lumbreras, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. En un joven de las prendas morales y de la capacidad intelectual que adornaban a Báñez, la vista y trato de tantas eminencias en virtud y saber como encerraban aquellos claustros debió producir honda impresión, máxime abrigando él desde su infancia deseo ardiente de abrazar la vida religiosa.

Llevado pues de su natural piedad y del amor al estudio, corriendo la primavera de 1546, y terminados ya sus estudios de artes, pidió ser admitido al hábito en aquel religiosísimo convento, profesando el 3 de mayo de 1547 en manos del maestro Cristóbal de Córdoba, elegido recientemente prior del monasterio (1).

Era estilo en la Orden, particularmente en el convento de Salamanca, obligar a repetir, a los que entraban con estudios universitarios, algunas de sus asignaturas, para que se impusiesen mejor en la doctrina de nuestra escuela. Así consta que se hizo con el nuevo alumno, volviendo

---

(1) Garibay confirma este aserto al decir, refiriéndose a Báñez, que «desde su juventud, *siendo de grande y santa inclinación a la religión y letras,* tomó el hábito sagrado de la Orden de Santo Domingo en el monasterio de San Esteban de Salamanca, fuente caudalosísima de letras sagradas y religión de su Orden y de estos reinos de España y de la república cristiana, en el año de 1546, a los dieciocho de edad» *(Obra citada,* p. 41).

La fecha de la toma de hábito se infiere además de la de profesión, cuya acta hemos consignado anteriormente, teniendo en cuenta que el noviciado en la Orden, desde 1260, conforme a la decretal *Non solum* de Alejandro IV, dirigida «Fratribus Praedicatoribus et Minoribus» (In 6.°, lib. 3, tit. 14, *De regularibus et transeuntibus ad Religionem,* cap. 2), debía durar un año íntegro.

a cursar un año en compañía de fray Bartolomé de Medina, y tal vez bajo la dirección del padre Diego de Chaves, algunas de las materias que tenía ya pasadas (1).

En los estudios de teología, que en la Orden solían durar cuatro años, se ocupó, según nuestra cuenta, desde 1548 a 1552. En la nómina de colegiales de Cayetano—especie de agrupación de estudiantes selectos establecida en Salamanca en tiempo del general Cayetano—aparece elegido a 23 de octubre de 1549; y según el testimonio de Barrio, lo fué en calidad de filósofo (2).

Las ordenaciones dadas por el mismo Cayetano para este Colegio exigían que el nombrado tuviera dos años de profesión, que fuera de ingenio despejado, «et zelum religionis habentem» (3). Siendo filósofo, podía ser nombrado por cuatro años, y si estudiaba ya teología, por tres. Creemos que Báñez fué nombrado sólo por tres, puesto que en septiembre de 1552 actuaba ya de profesor de artes en el mismo convento. La afirmación de Barrio, de haber sido nombrado como colegial filósofo, dado que sea exacta, habría que entenderla en el sentido de que aun no había completado ningún curso de teología, aunque debía estar ya ocupado en su estudio.

Añade Barrio, que después de ser nombrado colegial de Cayetano, le enviaron «al colegio de San Gregorio, de donde se volvió a ésta su casa a leer artes». Pero ni Báñez figura entre los colegiales de San Gregorio, ni puede avenirse semejante aserto con lo que nos dice él mismo acerca de sus maestros en teología, que por entonces residían en Salamanca, y no en Valladolid. Hubo tal vez algún conato de ello, lo que explicaría el dicho del agustino Antonio de Sosa, de haber sido destinado Báñez a Valladolid, como luego veremos.

---

(1) «In quo quidem conventu, professione facta, iterum, pro more domus, artium studium sub optimi praeceptoris disciplina, condiscipulorumque magni ingenii consortio et exercitatione, plenius sum assequutus». Báñez, l. c. La suposición de haber sido Diego de Chaves su profesor de artes en San Esteban, tiene por fundamento: primero, la presencia de dicho padre con el cargo de lector en Salamanca durante el curso de 1547-48, como consta por las actas del capítulo provincial celebrado en Avila en mayo de 1548; y segundo, por las palabras del mismo Chaves contenidas en la censura de los Comentarios de Báñez a la primera parte, donde afirma que por espacio de muchos años había comprobado la sutileza de ingenio de este discípulo, y la diligencia «studiorum ejus, quae fuerunt in sacras litteras, *et Aristotelem,* et divum Thomam». Cabe también que Chaves desempeñase en San Esteban durante aquel curso alguna cátedra de teología, por lo cual nuestra conjetura no pasa de ser una suposición más o menos fundada.

(2) *Historiadores...,* t. 3, p. 930 y t. 2, p. 619.

(3) Ibid, t. 3, p. 966.

La cátedra de prima de Salamanca estuvo ocupada desde octubre de 1548 a febrero de 1551 por el padre Melchor Cano como propietario, y por los padres Diego de Chaves y Vicente Barrón como substitutos, que solían regentarla durante el verano y en la ausencia del propietario. Cuando Cano y Chaves partieron para Trento en Marzo de 1551 se la encomendaron al padre Domingo de Cuevas. La de vísperas la regentó en 1548-49 el padre Chaves como sustituto del padre Domingo Soto, ocupado a la sazón en la Corte imperial. A 4 de marzo de 1549 hizo Soto renuncia de su cátedra y al mes siguiente la tenía ya como propietario el maestro Juan Gil de Nava. Este murió al comenzar la primavera de 1551 (en la noche del 20 al 21 de marzo), sucediéndole el padre Pedro de Sotomayor. De modo que tuvo Báñez como maestros de teología a Cano, Chaves, Sotomayor, Cuevas, Barrón y Gil de Nava, todas personas eminentes y tal vez las más significadas que había entonces en la Universidad.

El discípulo les dedica un gratísimo recuerdo en su autobiografía, mencionando en particular y con sinceros elegios a los tres primeros, por ser de su mismo hábito, sin que incluya en la lista ni a Cuevas ni a Barrón, tal vez por haber durado poco su regencia (1).

Con tales maestros puede suponerse los progresos que haría tan aventajado discípulo. De dos de ellos, Cano y Chaves, consta que le profesa-

---

(1) «Jam deinceps in sacra theologia egregios praeceptores, in tota Christi Ecclesia celeberrimos, nactum me fuisse, in Domino gloriabor. Hos ergo honoris gratia libenter nominaverim... In sacra theologia mei ordinis praeclarissimos sapientissimosque magistros feliciter sortitus sum, quia in methodo prae ceteris mirabili perspicuitate dexteritateque pollebant. Fuit primus frater Melchior Cano qui librum *De locis theologicis* magna eruditione el summa eloquentia refertum scripsit. Postea vero Canariensis episcopus electus et confirmatus, episcopatui renuntians, provinciae Hispaniae prior provincialis, dum esset Toleti in Domino feliciter obdormivit.

»Fuit alter non minus insignis frater Didacus de Chaves, quem omnes adhuc gloriose viventem summoque honore habitum suspiciunt. His profecto, sicut genere, ita etiam ingenio plurimaque sapientia praeclarissimus est. Qui, si nobiscum Salmanticae permansisset, haud dubium quin jam in cathedra primaria ante annos multos jubilationis gratia gauderet. Fuit enim olim, communi Scholae Claustrique Salmanticensis applausu atque consensu, in ea cathedra primaria vice praefati magistri Cano, ad Tridentinum concilium proficiscentis, substitutus. Verum statim ipse etiam ad idem concilium Catholici Regis theologus simul cum praefato magistro, divina Providentia aliquid melius providente, ut rei probavit eventus, non sine magno discipulorum dolore, profectus est...

»Quamobrem nec immemor ero sapientissimi magistri fratris Petri de Sotomajor, Cordubensis, genere etiam illustris, sub cujus disciplina postremum cursus theologici annum sum versatus, cum primum ille vespertinam cathedram obtinuit anno Domini 1551. Fuit vir iste Deo et hominibus dilectus et in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate perspicuitateque praeditus».

ron singular afecto, haciendo gran aprecio de su parecer en materias escolásticas. El primero lo manifestó al someter al juicio del discípulo su obra maestra *De locis theologicis* (1). Chaves, que por encargo del Consejo hubo de censurar los Comentarios de Báñez a la primera parte, y el tratado *De fide, spe et caritate*, agota todo el repertorio de elogios para enaltecer las cualidades del discípulo, llamándole *varón eminentísimo, excelentísimo*, de ingenio raro y sútil, que esclarece las materias que trata con tanta abundancia de luz, y sabe remontarse a tal altura cuando comenta a Santo Tomás, «quo se attollere nullo modo potuit illa nunquam satis pro merito laudanda vetustas... Quid quaeris? Divus Thomas, Angelicus Doctor, mihi videtur dignum se nactus interpretem. *Maximus doctor maximum quoque commentatorem est nactus*». Y recordando los años en que el joven vallisoletano escuchaba sus lecciones, añade: «Quod eo magis dico, quod per multa annorum curricula ejus ingenium acre penitus instrospexi, et studiorum ejus quae fuerunt in sacras litteras, et Aristotelem, et divum Thomam indefessa testis sum». Y en prueba de que dice verdad y no le ciega el amor que siempre profesó a tan aplicado y fiel discípulo, se remite a los *Comentarios* de éste, seguro de que cuantos los leyeren, han de convenir con él en esa apreciación.

Semejante testimonio, por venir de un discípulo del maestro Vitoria, merece atenta consideración para apreciar conforme a justicia el espíritu y tendencias que Báñez representa en la historia de la teología española.

Fr. Vicente BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(Continuará.)

---

(1) Báñez, *In primam partem*. Meditatio in prooemium divi Thomae, in fine.

Preparación intelectual para la fe

La producción de las formas representativas según el Criticismo.

Hemos dicho que el error del Criticismo acerca de la pretendida producción espontánea de las formas representativas por el alma es una consecuencia lógica del otro error del mismo sistema, a saber, que dichas formas son independientes, en su origen, de toda influencia e intervención de los sentidos y agentes externos.

En efecto: supuesta esa independencia, y abusando del innatismo, hasta el punto en que lo ha hecho el autor de la «Crítica de la Razón Pura» (1), era forzoso recurrir a las actividades del alma, como a única fuente y origen de toda especie, así del orden sensible, como del inteligible; es decir, como a causa única de todo ser de orden representativo, cual es el propio de las ideas, como imágenes que son de las cosas, a las cuales se refieren y representan.

Pero eso de que en el alma se halle como en su fuente *única* el origen de las formas representativas, constituye uno de los mayores absurdos entre tantos, tan grandes y manifiestos, como son los contenidos en el Criticismo: absurdo al cual le viene corto el calificativo de monstruoso.

Esperamos poner esto en la mayor evidencia, y hacerlo patente a quienquiera que no cierre voluntariamente los ojos a la luz, influído por injustificados e irracionales *apriorismos* sistemáticos.

¿Qué significa un entendimiento, el cual, por su misma naturaleza, es

---

(1) Nul n' a autant abusé que Kant de l' innéité, et par le *nombre* des choses innées qu' il admet dans l' intelligence, et par la *manière* dont il entend l' innéité. Ce ne sont pas seulement les *deux formes* sensibles d' espace et de temps qui sont innées; ce sont encore les douze *catégories* de l' entendement: unité, pluralité, substance, causalité, possibilité, existence, etc. Toutes ces catégories sont pour Kant autant de formes préexistantes, où va se mouler la matière concrète fournie par l' expérience». Rabier, «Psychol.», pág. 384. Citado por Hugon, «Metaphysica psychologica», I, págs. 53 y 54, en la nota. Parisiis, sin fecha.

en sus actos independiente de toda influencia de objetos y agentes externos, y él *solo* es la fuente primitiva y el origen de su actividad intelectual? Ese entendimiento, carecería de toda potencialidad pasiva en el orden inteligible; y por lo tanto, sería puramente acto. Decimos que carecería de toda potencialidad pasiva, porque ésta no existe sin ser correlativa de algún agente distinto de ella misma y capaz de reducirla al acto; y en la hipótesis del Criticismo, queda descartado todo agente y todo principio de actuación que no sea el mismo entendimiento. Error manifiesto, porque ninguna potencia puede ser actuada sino por algo que ya esté en acto, y que evidentemente ha de ser distinto de la potencia actuable; si no se quiere introducir un caos de confusión en las ideas y nociones primordiales de la metafísica.

Decimos, en segundo lugar, que sería puramente activo; lo cual, además de ser una consecuencia necesaria de la carencia de toda propia potencialidad pasiva, es afirmado por Kant, explícitamente o en términos equivalentes, al decir, que el entendimiento es la única fuente y origen exclusivo de su propia actividad; el *único y espontáneo* principio de sus ideas o formas representativas.

Pero el carecer de toda potencialidad pasiva y ser puramente acto son cosas que repugnan a todo otro entendimiento que no sea el del mismo Dios. El Angélico Doctor plantea expresamente la cuestión acerca de si el entendimiento es potencia pasiva (1). «Utrum intellectus sit potentia passiva». Y contestando a esa pregunta, prueba que el entendimiento, no ya el del hombre, sino también el del ángel es potencia pasiva y que no puede dejar de serlo, sin perder su propia naturaleza de criado, y convertirse en entendimiento del mismo Criador.

Tratemos de comprender el valor de la prueba que aduce; para lo cual ayudará el tener en cuenta algunas previas ideas del mismo Angel de las Escuelas.

Y ante todo, conviene recordar qué se entiende por potencia pasiva. El propio Sto. Tomás nos lo dice por estas palabras (2): «Principium per quod alicui competit ut moveatur vel patiatur ab alio». Y en otro lugar (3): «Potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est *(nomen potentiae)* ad hoc, ut illud etiam quod recipit *actionem* agentis, potentiam habere dicatur: et hoc est potentia passiva». Y explicándose acerca de la denominación de potencia pasiva, aplicada al entendimiento, dice así (4): «Circa intellectum vero,

---

(1) I. Q. LXXIX, art. 2.
(2) In V. Metaphysicorum, lec. 14, Ed. P. fol. 68, col. 3.
(3) I Dist. XLII, Qu. I, art. I, ad 1.
(4) Quaest. Disput. De Veritate. Quaest. 16, art. 1, ad 13 m.

aliqua potentia est activa, aliqua passiva, eo quod per intellectum, intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis: et sic intellectus agens est potentia activa. Ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu: et sic intellectus possibilis erit potentia passiva». Y marcando aún más la distinción entre la potencia activa y la pasiva añade (1): «Non distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem, quia, cum cujuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem earum distinctio per comparationem potentiae ad objectum. *Si enim objectum* se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa: si autem e converso se habeat ut agens et movens, sic erit potentia passiva».

A fin de evitar equivocaciones y falsas inteligencias, prevenir reparos, y preparar mejor el camino para entender la doctrina del Angélico que intentamos oponer a la de Kant, sobre su pretendida producción espontánea de las formas representativas por el entendimiento, nos parece muy oportuna en este lugar la importante observación que sobre la naturaleza del entendimiento posible hace el P. Ceferino González con estas palabras (2): «El que fijándose sobre las denominaciones de *posible* y de potencia *pasiva* que Sto. Tomás concede a la facultad receptiva de las ideas intelectuales, o sea al entendimiento posible, creyese que dicho entendimiento es una facultad puramente pasiva, una mera receptividad de las ideas, incurriría ciertamente en una grave equivocación. Estas denominaciones sólo corresponden al entendimiento con relación a su objeto: porque este entendimiento *recibe* las ideas intelectuales, se llama potencia pasiva, que equivale aquí a facultad *receptiva:* porque es capaz de recibir, conocer o pensar sobre todo objeto inteligible, se llama entendimiento *posible*. Empero este mismo entendimiento considerado en sí mismo y subjetivamente, por decirlo así, es una potencia más bien activa que pasiva, como principio que es de la acción intelectual, la cual es una acción real procedente de esa facultad o fuerza vital que llamamos entendimiento».

Después de esto, importa sobremanera fijar la atención en una cosa más íntimamente relacionada con la naturaleza de la razón, y con la cual prueba Sto. Tomás que nuestro entendimiento y todo entendimiento criado es potencia pasiva. Nos referimos a la inmensa diferencia que hay entre la amplitud del objeto de la potencia activa del entendimiento y la del objeto de la potencia pasiva de esa misma facultad. Una vez que se comprenda bien esta diferencia, se tiene la clave para darse perfecta cuenta de la solidez de la doctrina del Angélico, y para ver cómo de ella

(1) Lugar citado.

(2) «Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás» tom. III, pág. 54. Manila, 1864.

brota una clarísima luz ante la cual se disipan todas las sombras del error kantiano sobre las supuestas actividades del entendimiento, productoras espontáneas de las imaginarias y quiméricas formas representativo-subjetivas. Por eso conviene que nos detengamos un poco acerca de este punto, y veamos qué nos dice sobre él Sto. Tomás.

Porque de tal modo se expresa el Santo siempre que habla del entendimiento como potencia pasiva, que no puede ser mayor la amplitud que le atribuye: pues de ella dice que es tanta como la del ser considerado en toda su universalidad (1). «Intellectus enim... habet operationem circa ens in universali.» Esta idea parece ser una de aquellas que se hallaban más fijas en la mente del Angélico. Así es que la vemos repetida en muchos lugares de sus obras. Véanse algunas muestras (2): «Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles: quidquid enim esse potest intelligi potest.» «Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum» (3). «Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus.»

Ni las verdades del orden sobrenatural, ni la misma divina esencia claramente vista por la visión beatífica se hallan fuera de la órbita a que se extiende la potencia *pasiva* del entendimiento. Claramente lo enseña el Angélico (4): «Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu; nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium.» Y en otro lugar (5): «Potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.» No se pierda de vista que está hablando de la visión de la divina esencia en sí misma.

Esta doctrina del Angélico se halla en la más perfecta armonía con la del mismo acerca de la divina omnipotencia y de la potencia obediencial en las criaturas; porque, según el Angel de las Escuelas, la potencia *pasiva obediencial* en las criaturas se extiende a todo aquello a que se extiende la divina omnipotencia; y ésta, a su vez, alcanza a todo cuanto no envuelve contradicción; o, lo que es lo mismo, a todo cuanto tenga o pueda tener razón de ser. Pero dejemos hablar al mismo Sto. Tomás acerca

---

(1) I. LXXIX, art. 2.
(2) «Contra Gentes», Lib. II, Cap. 98, y Summa Theol. I. Q. LXXXVII, art. 3, ad 1m.
(3) I-II, Q. IX, art. 1.
(4) «Contra Gentes» Lib. III, Cap. 54.
(5) I. Q. XII, art. 1, ad 4m.

de la potencia *pasiva obediencial* (1); «Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparationem ad agens naturale; alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: et haec consuevit vocari potentia obedientiae in creaturis.»

Y hablando de la divina omnipotencia dice así (2): «Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute...; Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto... Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum...» Y condensa su pensamiento sobre este punto en estas palabras a modo de sentencia deducida del raciocinio anterior: «Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem.»

Se ve, pues, cómo, según el Angélico Doctor, extendiéndose la potencia pasiva obediencial de las criaturas a todo cuanto Dios puede obrar en ellas, y pudiendo Dios obrar en las mismas todo lo que entra en el ámbito de la divina omnipotencia, se concluye legítimamente que la amplitud de la potencia *pasiva* de la criatura, y, en nuestro caso del entendimiento, es igual a la amplitud de la potencia *activa* de Dios: Esta amplitud no tiene más límite que la contradicción, o en otros términos, el no ser.

Nada hay, pues, de exageración en estas palabras del P. Gardeil (3): «Aucune somme d'intelligibles, pour considérable qu'elle soit, n'épuise notre virtualité intellectuelle... Il n'est donc pas étonnant que les objets particuliers et leur somme n'épuisent pas l'intelligence. L'objet adéquat de notre entendement les dépasse... Comme des fractions ascendantes n'atteignent jamais a l'unité, ainsi jamais la multiplication de nos conceptions particulieres n'atteindra l'être.» Lo mismo viene a decir en un hermoso párrafo, que por su grande oportunidad queremos reproducir aquí, el insigne tomista P. Ceferino González (4): «Nada hay en efecto que no se halle contenido dentro de la esfera a que puede llegar la acción de nuestra inteligencia. Lo infinito y lo finito, el ser sustancial y el accidental, el tiempo y la eternidad, los cuerpos y los espíritus, el orden sensible y el inteligible, el ser real y el posible, Dios y las criaturas; todo se halla bajo el dominio de nuestra inteligencia; a todo extiende su acción:

---

(1) III. Q. XI, art. 1, in corp. Véase también, III, Q. I, art. 3.

(2) I. Q. XXV, art. 3 in corp.

(3) «Revue Thomiste» 1898. pág. 284.

(4) «Estudios sobre la filosofía de Sto. Tomás», tom. III, págs. 44 y 45.

y es que, como dice con su acostumbrada profundidad filosófica santo Tomás, el entendimiento tiene por objeto propio la razón común de ente...»

Todo esto es doctrina corriente en el Angélico Doctor y en sus comentaristas y discípulos; y de todo ello se ve el fundamento, y todo se explica y aclara con sólo distinguir bien entre la capacidad *pasiva* y la *activa* del entendimiento. Acerca de cuya distinción, valgan por cuantos testimonios pudiéramos aducir de otros teólogos, las siguientes palabras de uno de los más eminentes, Juan de Sto. Tomás (1): «*Dicimus* ergo, hoc esse peculiare in intellectu propter ejus immaterialitatem quod major sit capacitas ejus passiva, quam virtus activa, quae in unoquoque intellectu juxta diversum modum immaterialitatis distinguitur specie ab alio intellectu, non enim ex parte capacitatis passivae intellectus distinguitur, quia haec non fundatur in ipsa specifica ratione actualitatis, et virtutis; sed in ipsa generica ratione immaterialitatis, ratione cujus habet intellectus capacitatem, et potentiam passivam respectu omnis entis intelligibilis sub quocumque modo intelligibilitatis finito...»

Resumiendo lo dicho tenemos, que debe admitirse una potencia pasiva y otra activa, ambas infinitas, la primera en la criatura racional; la segunda en Dios. La primera presupone la segunda, de la cual únicamente puede recibir la actuación.

A esta doctrina del Angélico Doctor que acabamos de consignar, nada puede oponer la razón humana y la verdadera filosofía. La existencia de las dos potencias, *activa y pasiva,* ambas infinitas, en el sentido del Angélico y de su Escuela, nada tiene de contradictorio en sí, ni ofrece repugnancia alguna a nuestro entendimiento; antes por el contrario, a todo el que piense y discurra sin prejuicios antifilosóficos, ha de parecer la cosa más llana y natural que a una potencia *activa* infinita corresponda otra *pasiva,* también infinita.

Hemos dicho que en el sentido del Angélico y de su Escuela; porque en ese sentido, las potencias *pasiva y activa* son distintas y se hallan en distintos sujetos. Uno es el sujeto que se halla en potencia, el que carece de algo, el actuable, el perfectible; y otro, el que se halla en acto, el que posee aquello de que carece el que se halla en potencia; el actuante y perfectivo. Lo contradictorio y repugnante a la razón está en decir que la potencia activa y la pasiva se hallan en un mismo sujeto, y en confundir, identificándolas, la una con la otra. En esto se halla la contradicción y este es el fondo de la doctrina del Criticismo sobre la producción espontánea de las formas representativo-subjetivas, según vamos a ver.

* * *

(1) In Iam. D. Thom., Quaest. 12, Disput, 12, art. 2.

Decir que Kant en su «Crítica de la Razón Pura» se refiere a la razón humana, y que cuando usa la palabra entendimiento la aplica al del hombre, sería una perogrullada, que ningún lector y con sobrada razón nos perdonaría, y que en manera alguna queremos que nadie nos pueda achacar.

Detenernos a probar que el entendimiento del hombre es un entendimiento criado y que, como a tal, le conviene la infinita potencia *pasiva* de que hemos hablado, sería cosa impertinente, innecesaria e impropia de este lugar. Además de que, el mismo Kant, por el mero hecho de intentar hacer la crítica del entendimiento humano, da suficientemente a entender que no lo juzga perfecto, puesto que no le merece confianza y duda de su competencia para el conocimiento de la verdad. En esa duda precisamente se halla el motivo del Criticismo.

Lo que necesita, pues, demostración no es la potencialidad *pasiva* del entendimiento humano, sino la falsedad de la supuesta infinita *potencia activa*, según la doctrina del Criticismo sobre la producción espontánea de las formas representativas por el entendimiento.

No estará demás advertir que aquí prescindimos de si Kant se dió cuenta o no del alcance de la virtualidad de sus postulados, y de si quiso o no decir todo lo que realmente contiene su sistema. Eso es cosa que no importa, ni a los lectores, ni a nosotros. Lo único que nos incumbe es considerar la materia objetivamente, y ver lo que se encierra implícitamente en la doctrina explícita de la filosofía crítica, y manifestar la enormidad de los errores que comprende, más o menos patentes, más o menos ocultos.

Discurramos, pues, partiendo de premisas sólidas y exentas de toda controversia. Una de ellas es, que existe un primer principio de toda actividad del orden intelectual, de toda luz y de todas las especies inteligibles, así existentes como de las que hayan de existir, y sin el cual, ninguna forma representativa es posible. Otra es, que dicho primer principio contiene en sí por *identidad* y *en acto* todas las actividades intelectuales, toda la luz y todas las especies inteligibles que en el entendimiento criado sólo se hallan en *potencia pasiva*. La tercera, también inconcusa es, que ese mismo primer principio, es infinito en razón de acto intelectual, o es acto intelectual infinito.

Ahora bien: según la doctrina kantiana sobre la producción espontánea de las formas representativas por el entendimiento, el mismo entendimiento humano es el primer principio de toda actividad, de toda luz y de todas las especies del orden intelectual.

Esta afirmación tal vez sorprenda y extrañe a alguno de nuestros lectores; pero ella es susceptible de una muy palpable demostración, la cual

nos dará el Angélico Doctor en el artículo (1) donde pregunta si el entendimiento es potencia pasiva. La respuesta es afirmativa, y su razón la expresada en las siguientes palabras que ofrecemos literalmente al lector traducidas: «En tercer lugar, se dice en general, que uno es paciente, por el sólo hecho de que, estando en potencia respecto de algo, lo recibe sin pérdida de su parte. De este modo se puede decir paciente todo sér que pasa de la potencia al acto, aun cuando adquiera una perfección. Así es como nuestro entendimiento es pasivo. Y esto es notorio, por cuanto su acción, como hemos dicho (Q. 5, a. 2; y Q. 78, a. 1), recae sobre el ser en general. De consiguiente se podrá colegir si el entendimiento está en acto o en potencia, considerando su actitud respecto del sér universal. Ahora bien, existe un entendimiento, que en relación con el ente universal es como el acto todo él; tal es el entendimiento divino, que es la esencia del mismo Dios, en la cual preexiste originaria y virtualmente todo ente como en su causa primera: por cuya razón el entendimiento divino no está en potencia, sino que es acto puro. Pero ningún entendimiento creado puede ser acto respecto de todo el ente universal; porque para ello sería preciso que fuese ente infinito. Por consiguiente, todo entendimiento creado, por serlo, no está en acto respecto de todo lo inteligible, sino que con relación a las cosas inteligibles es como la potencia respecto del acto». Hasta aquí Sto. Tomás.

Destaquemos algunas de sus afirmaciones y veamos en qué consiste su fuerza demostrativa de que el Criticismo atribuye al entendimiento humano el ser primer principio activo e infinito de toda actividad, luz y forma representativa. Dice el Angélico: «Existe un entendimiento, que en relación con el ente universal es como el acto todo él; tal es el entendimiento divino, que es la esencia del mismo Dios, en la cual preexiste originaria y virtualmente el ente todo como en su causa primera». Repárese bien cómo en el pensamiento del Angélico, que estas palabras reflejan, van unidas en razón de sujeto y predicado esencial, estas cosas: «Un entendimiento que se halla todo en acto respecto de todo el sér universal» y «es el entendimiento divino». Ser aquello en lo cual «preexiste originaria y virtualmente el ente todo como en su causa primera»: y «ser la divina esencia». Luego aquel sistema según el cual, el entendimiento humano se halla en acto con respecto al sér universal, convierte el entendimiento humano en divino. Y así mismo, quien dice que en el mismo entendimiento humano preexiste originariamente el ente todo como en su causa primera, convierte dicho entendimiento en la divina esencia.

Dice también el Angélico: «Pero ningún entendimiento creado puede ser acto respecto de todo el ente universal». Luego quien enseña que el

---

(1) I. Q. LXXIX, art. 2.

entendimiento humano es tal, atribuye al mismo entendimiento creado lo que solamente conviene al increado; o lo que es igual, confunde el entendimiento humano con el divino. Porque, para que el entendimiento del hombre se hallase, por su naturaleza, en acto respecto de todo el ente universal, «sería preciso que fuese ente infinito».

Nadie habrá ciertamente que, con razón, pueda exigir mayor solidez a las premisas del raciocinio de Sto. Tomás, ni mayor evidencia en la conclusión que de las mismas deduce, la cual, como ya hemos visto, y volvemos a repetir, es así: «Todo entendimiento creado, por lo mismo que lo es, no está en acto respecto de todo lo inteligible, sino que respecto de las cosas inteligibles es como la potencia al acto». «Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis; quia sic oporteret quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum».

Pues ¿qué falta aquí para desvanecer ese fantasma de la producción espontánea de las especies inteligibles o formas representativas, por solas las actividades del entendimiento? Hallándose éste en potencia con respecto a aquéllas, ¿cómo ha de poder producirlas sacándolas de sí mismo y sin intervención, ni influencia alguna de ningún objeto, ni causa, ni agente externos? ¿Es posible que la potencia *pasiva* sea la productora del acto que la ha de sacar de su pasividad? ¿Cómo podrá pasar de la potencia al acto si no es actuada? ¿Y cómo podrá ser actuada, si no recibe la actuación de un principio actuante, o sea, de algo que sea acto, y por lo tanto, necesariamente distinto de la potencia actuable? Lo perfectible ¿cómo podría ser principio productor espontáneo de lo perfectivo? ¿Y habrá quien sea capaz de negar que en nuestro caso lo perfectible es el entendimiento, y que las especies o formas representativas son perfecciones del mismo entendimiento?

Por consiguiente, así como la potencia no puede producir el acto del cual ha de recibir la actuación, tampoco el entendimiento puede ser el principio productor espontáneo y *exclusivo* de las formas representativas.

A fin de que el lector pueda reconcentrar su atención en la idea capital de Sto. Tomás en contra de la reproducción espontánea de que venimos hablando, y dominar de un solo golpe de vista el contraste entre el pensamiento del Angélico y el de Kant, diremos en dos palabras, que según el Angel de las Escuelas, el ser el entendimiento humano productor espontáneo de las formas representativas en el sentido del Criticismo, implicaría necesariamente en el entendimiento creado ser principio *activo* de una amplitud de acción igual a la del objeto de su potencia *pasiva;* por lo tanto, el entendimiento creado sería por su misma naturaleza, principio de actividad infinita. Y como no puede ser principio de actividad infinita sin ser acto infinito, ni acto infinito sin excluir toda potencialidad o

lo que es igual, sin ser Dios, de ahí la contradicción, o mejor dicho, el cúmulo de contradicciones que en sí implica la doctrina de la filosofía crítica acerca de la supuesta producción espontánea de las formas representativo-subjetivas.

* * *

Todas esas contradicciones desaparecen en la doctrina del Angélico Doctor. Y no es que Sto. Tomás niegue que el entender sea algo activo y vital, procedente del entendimiento. Ya hemos advertido con el P. Ceferino, el peligro, que acerca de esto existe, de equivocación y mala inteligencia sobre el pensamiento del Angélico, no obstante hallarse siempre en la más perfecta armonía consigo mismo y con las exigencias de la trama general de toda verdad divina y humana.

¿En qué consiste, pues, la actividad que el Angélico Doctor atribuye al entendimiento humano, y cuál es la diferencia entre dicha actividad y la que le asigna el autor de la «Crítica de la Razón Pura»? Esa diferencia, radical y fundamentalísima, habrá podido ya el lector inferirla de lo hasta aquí dicho.

Según Kant, esa actividad tiene su origen *exclusivo* en el mismo entendimiento humano; no reconoce, ni presupone ninguna causa externa al mismo; por cuya razón da lugar a este dilema: mejor dicho, trilema: o no tiene causa, o es causa de sí misma, o existe en virtud de su misma naturaleza como algo *a se*, según el lenguaje de la Escuela: extremos todos ellos evidentemente imposibles y opuestos lo mismo a la más elevada metafísica que a la más vulgar filosofía del sentido común.

El Angélico Doctor, por el contrario, enseña que la actividad del entendimiento creado, y por consiguiente, del entendimiento humano, presupone por necesidad la del increado, de la cual depende como de su primera causa, extrínseca e infinitamente superior a todo entendimiento, humano y angélico.

Sto. Tomás no puede estar más explícito acerca de este punto, de suma transcendencia en filosofía, en religión, y (por la imposibilidad de separar lo que inseparable es de suyo) en el orden social, político, material, en todos los órdenes en que se desenvuelve la vida humana. He aquí cómo se expresa en varios pasajes de sus obras (1): «Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur.» «Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati» (2). «In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, inquantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veri-

(1) I. Q. LXXXIV, art. 5.
(2) I. Q. LXXXVIII, art. 3, ad 1m.

tatis primae» (1). «Rationalis mens formatur immediate a Deo; vel sicut imago ab exemplari; quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei; vel sicut subjectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat.»

Nótese, de paso, que el Angélico Doctor no solamente dice que el entendimiento divino es el principio del humano, sino también su fin, fuera del cual, nunca podrá el hombre alcanzar su última perfección intellectual: «Quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat.»

Ahora bien, ¿no media un abismo infinito entre una actividad intelectual humana, que no tiene causa de su existencia, que carece de principio y de fin, porque según la filosofía del Criticismo, no hay nada que lo pueda ser, ya que, fuera del mismo entendimiento humano, o no existe nada, o no puede constarnos con certeza que exista algo... no existe repetimos, un abismo infinito entre esa actividad, según la concibe el famoso crítico alemán, y la que nos propone el Angélico; es decir, la que tiene a Dios por principio y por fin?

Pero hay más aún: porque, según la doctrina del Angélico, la producción espontánea de las formas representativas no solamente es falsa, por cuanto excluye a Dios, única primera causa, atribuyendo el carácter de tal al mismo entendimiento humano, al hacerlo principio *exclusivo* de toda actividad intelectual y de toda entidad de orden representativo; sino también, por excluir la intervención de las causas segundas: ya que estas también tienen su intervención en el origen de las ideas o formas representativas.

En efecto, según el Angélico, nuestro entendimiento no pasa de la potencia al acto de entender, sino dirigiéndose a las imágenes sensibles (2): «Impossibile est, dice, intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.» Por otra parte, las imágenes sensibles presuponen las sensaciones (3): «Principium phantasiae est a sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quae nullo modo sentimus...» Mas como las sensaciones presuponen los objetos de los sentidos, necesariamente se infiere de ahí, que la existencia de tales objetos, que lo son las cosas materiales del mundo externo, se presupone, a su vez, a toda sensación.

Tenemos, pues, según esta doctrina de Sto. Tomás, que, en el estado de unión del alma y el cuerpo, no hay acto del entendimiento sin dirección de éste a las imágenes sensibles, ni imágenes sensibles sin sensa-

(1) I. Q. CVI, art. 1 ad 3m.
(2) I. Q. LXXXIV, art. 7.
(3) I. Q. CXI, art. 3, ad 1m

ciones, ni sensaciones sin objetos de los sentidos, ni objetos de los sentidos sin la existencia de cosas materiales *fuera del entendimiento,* en el mundo externo, *a parte rei,* en términos de la Escuela.

Luego la actividad del entendimiento humano en su ejercicio, además de presuponer la causa primera, que es Dios, presupone también la influencia e intervención de las causas segundas. Tal es la enseñanza de la filosofía del sentido común. Según la cual, la producción espontánea de las formas representativas no sólo es falsa, por excluir la causa primera, sino también por implicar la exclusión de las segundas.

* * *

Ahora, para expresar de modo más sensible lo dicho, a fin de que se vea cómo la naturaleza y la realidad de la vida hablan el mismo lenguaje que la metafísica, queremos valernos de algunas semejanzas de cosas que tenemos frecuentemente a la vista, o que nos son perfectamente conocidas.

Pues bien: Lo que dice Kant, o a lo que equivale su doctrina sobre la producción espontánea de las formas representativas es esto: que en un espejo se pueden formar y se forman las imágenes de los objetos sin que esos objetos se presenten al espejo, y aún sin que existan en la naturaleza, sino que la imagen es producida espontáneamente por el mismo espejo por la virtud de éste y sin otro requisito alguno.

Así mismo: para que una persona quede retratada, no es necesario que exista en el mundo; pues la placa, sin necesidad de ser impresionada, tiene en sí virtud para producir espontáneamente la imagen de cualquier persona.

Por contraste: Lo que dice la experiencia es que un espejo podrá reproducir cualquier imagen; pero con la precisa condición de recibirla del objeto correspondiente, y que no podrá recibirla, si tal objeto no existe en la naturaleza *fuera* del espejo.

Que en la placa fotográfica podrá aparecer la efigie de alguna persona u objeto; mas a condición de que dicha placa sea impresionada, recibiendo la acción de la luz y del objeto; cosas que no proceden originariamente de la placa, sino que le han de venir *de fuera,* de algo distinto, de ella misma y cuya existencia debe presuponerse en la naturaleza.

El lector puede comparar el pensamiento de Sto. Tomás con el de Kant, y ver cuál de ellos es la verdadera expresión de la razón de la humanidad y del buen sentido.

No se nos oculta que parece demasido atribuir al famoso crítico alemán las grandes aberraciones que le atribuímos; pero no es posible otra cosa; porque tampoco es otro el fondo que se encierra en la doctrina del Criticismo sobre la producción espontánea de las formas representativas.

Las disparidades que puedan existir entre estas semejanzas de que

nos hemos valido y la producción de las especies inteligibles por el entendimiento, no afectan al fondo de la cuestión. Así como tampoco hacen al caso para el objeto principal de que se trata, y esto cualquiera lo ve, las disparidades que existen entre las semejanzas tomadas del espejo, de la placa fotográfica: basta que la comparación y la paridad se verifiquen en aquello que constituye lo formal de la cuestión de que se trata.

* * *

Lo que nos ha servido de principal base hasta ahora para la refutación del error que venimos combatiendo es la distinción esencial entre la potencia pasiva y el acto, y la imposibilidad de que la primera sea por sí sola causa productora del segundo.

Pero hay otro principio, que acaso no estuviera mal denominado, de *límite de representación.*

El Angélico lo enuncia equivalentemente con estas palabras (1): «Perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium». Con esa fórmula expresa el Angel de las Escuelas la proporción que existe entre los seres del orden representativo, como medios de representación, y los del orden representable, de los cuales aquellos son especies o imágenes. Lo cual, en otros términos, quiere decir, que ninguna imagen puede representar más que el objeto del cual es imagen y en la medida en que es imagen; que el retrato de un individuo no puede ser medio de representación de los demás, ni aún para cosas del individuo representado, que no se hallan de ningún modo en la imagen.

De aquí se sigue claramente que, si el alma humana, en razón de medio representativo no guarda proporción con la multitud y variedad de los seres representables, o sea, cognoscibles que existen en el universo natural, ni mucho menos, con los del orden sobrenatural, la esencia del alma y el entendimiento no podrán ser medio adecuado para que, por él, vengamos en conocimiento de la universalidad de los demás seres. Pero ahora se pregunta: ¿existe dicha proporción? Esto es, ¿la amplitud del sér *representativo* que corresponde al entendimiento iguala a la de la universalidad de los seres representables, o sea cognoscibles? A esta pregunta responde el Angélico diciendo (2): «Si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia... Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus». Solo Dios que creó todas las cosas las contiene inmaterialmente en su esencia.

(1) III. Q. X, art. 4, ad im.

(2) I. Q. LXXXIV, art. 2, in corp.

La razón que de ello nos da el Angélico Doctor es esta que en la universalidad de los objetos representables, o sea cognoscibles, de la creación, se comprenden varios géneros e infinidad de especies de seres con su respectiva naturaleza específica; pero el alma humana no pertenece más que a una especie y no tiene más que una naturaleza específica. Es cosa evidente que no existe proporción entre una sola naturaleza específica y la inmensa multitud de las que pueblan el universo; y no es menos evidente la absoluta imposibilidad de que todas sean representables por una sola. Esto sería lo mismo que ser varias personas representadas por el retrato de una sola. Pero oigamos cómo lo dice el Angélico (1): «Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina... omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis».

Y no se crea que el Angélico Doctor solamente nos da pruebas metafísicas; tampoco se olvida de las experimentales. A la experiencia, en efecto, apela cuando dice (2): «Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu».

¿Quién no echa de ver en sí la verdad de estas palabras del Angélico? ¿Quién no tiene perfecto conocimiento experimental acerca de si conoce o ignora tal o cual cosa? ¿Quién no advierte en sí mismo la falta de las ideas de que carece, y su presencia en el entendimiento a medida que las va adquiriendo? Y ¿quién puede dudar de que esa adquisición va progresivamente en aumento con el estudio y con el tiempo? ¿Qué otra cosa hace el estudiante en el tiempo de su carrera, sino ir pasando de la potencia, respecto a los conocimientos que desea adquirir, al acto, que es la posesión de los mismos?

Pero nada de esto tendría razón de ser, si las ideas fueran un producto espontáneo de nuestro entendimiento con exclusión de todo objeto y de todo agente externo. Porque, en buena filosofía, puesto todo lo que, de parte de la causa, se necesita para el efecto, éste puede ser producido sin ningún otro requisito. Y como, según la doctrina del Criticismo, el entendimiento es el principio activo y exclusivo, y por lo tanto suficiente, de todas las ideas y conocimientos, infiérese con todo el rigor de la lógica y con la mayor evidencia que, con sólo tener entendimiento, basta

(1) «Contra Gentes», lib. II, cap. 48.
(2) I. Q. LXXIX, art. 2, in corp.

para poder ser el mayor sabio del mundo; ya que el mismo entendimiento lo es todo. No se necesitan libros, ni maestros, ni experimentos en las ciencias físicas: pueden suprimirse libros, profesores, escuelas, colegios, universidades, todos los centros de enseñanza: basta reconcentrarse en *sí*, e ir sacando del propio entendimiento, en donde se hallan, como en su primitivo origen, en su principio *activo y exclusivo,* todas las ideas o formas representativas que se deseen.

Y, ya que hablamos de pruebas de experiencia, no debemos pasar por alto una de fuerza decisiva que, por sí sola, basta para poner de manifiesto la falsedad de la producción espontánea de las especies subjetivas con su supuesta independencia de los objetos externos.

Es un hecho que todos claramente experimentamos a cada momento en nosotros mismos y observamos también en los demás con quienes vivimos, que aplicamos cada una de las diferentes especies sensibles que tenemos en la imaginación a un objeto determinado del mundo externo: por ejemplo, la forma representativa de tal o cual persona a la misma y no a otra: la forma o imagen representativa del león, al león, y no a otro animal: la de la rosa, a la rosa, y no a otra flor; y así, del mismo modo, a cada objeto exterior a nosotros su correspondiente forma representativa que del mismo existe en nuestra imaginación.

Ahora bien, es necesario que ese hecho tenga su causa y razón de ser, si no se quiere renunciar a toda filosofía. Pero si, como lo hace el Criticismo, se descarta la influencia e intervención de los objetos externos del mundo que existe fuera de nosotros, y, como si nada existiera en el universo más que nuestro entendimiento, en éste se quiere ver el principio *exclusivo,* espontáneo de las formas representativas, el hecho que hemos señalado, no tiene explicación posible.

En efecto: Es evidente que si referimos la especie de la rosa a la rosa y la del león al león, es porque existe entre dicha flor y su forma representativa una relación que no se halla entre la misma forma representativa de la rosa y el mencionado animal; y porque, a su vez, existe también su correspondiente relación entre la especie o imagen del león y este mismo; y no con la rosa. Es decir, que cada especie dice relación a determinado objeto del mundo externo; y no a otro, como quiera que no todas las especies tienen relación indiferentemente con todos los objetos.

Decimos, pues, que de esas correlaciones entre determinadas especies con determinados objetos externos, no puede asignarse fundamento alguno verdadero, si se niega que las formas representativas proceden de los objetos externos, sino como único origen de dichas formas, por lo menos, como parte de ese origen, juntamente con el entendimiento; pues el lector recordará que nunca hemos dicho que el entendimiento no es principio y origen de las repetidas formas, sino que no es el *único* principio de las mismas.

Y ahora añadimos, que en el orden de prioridad en razón de causa y origen de las especies representativas, ya sean las inteligibles, ya las sensitivas, son antes los objetos externos que el entendimiento; porque éste sólo puede *actuar* como origen de las formas representativas (por lo menos con posterioridad de naturaleza) después de haber *recibido* la actuación, sin la cual, jamás podría pasar de la potencia al acto; y esa actuación presupone, como requisito naturalmente necesario, el previo uso y ejercicio de los sentidos internos y externos y al recibir éstos la acción de su objeto respectivo.

Quizá podríamos expresar todo esto con mayor claridad y en menos palabras diciendo, que el fundamento y verdadera raíz del hecho general, por el que referimos cada especie a su objeto propio y no a otro, se halla en una *relación* de *procedencia* entre las formas representativas y los objetos representados; relación en la cual, lo que *procede* son las imágenes o formas representativas, y aquello *de donde proceden* son los objetos exteriores a nosotros.

Si no existe relación entre el ser o seres del orden representativo y los del orden representable; y si, lo que más es, no existe el mundo de las realidades externas o no puede constarnos con certeza su existencia, la aplicación espontánea que todos hacemos de las especies o imágenes a los objetos exteriores, siempre será un misterio que nunca podrá explicar el Criticismo, ni hacer ver el modo de conciliarlo con la producción espontánea de las formas representativas.

Con la seguridad más absoluta de que no hay kantista que pueda contestarla satisfactoriamente, podemos, con Farges, hacer esta pregunta (1): «¿Pourquoi percevrions-nous dans cet objet telle figure plutôt que telle autre, telle durée plutôt que telle autre, puisque toutes les figures et toutes les durées possibles seraient également dans notre esprit? Il est donc clair que la perception de nos idées ne suffit pas; il faut en outre que nous percevions dans les objets eux-mêmes telle ou telle réalité, qui nous porte a les classer dans telle ou telle catégorie, et a leur appliquer telle idée plutôt que telle autre.

Sans cela, l'application de nos idées serait purement arbitraire et fantaisiste, et nous pourrions appliquer l'idée d'oiseau a un grain de sable, ou l'idée de grain de sable a un oiseau.»

Esta arbitrariedad en la aplicación de las formas representativas a los objetos externos fué reputada por Fichte como un argumento insoluble en contra del kantismo. Sobre lo cual dice el P. Garrigou-Lagrange (2): «¿Sed Fichte magnam et insolubilem difficultatem invenit in Kantismo, scilicet: applicatio categoriarum subjectivarum phaenomenis externis re-

(1) Farges, «Etudes philosophiques» tom. 8, pág. 40, París, 1907.

(2) «De Revelatione» tom. I. pág. 241 y 242. Rome et Parissis: 1921.

manet arbitraria. Quare ratio applicat his phaenomenis categoriam causalitatis potius quam categoriam substantiae?...»

Incurriríamos en una imperdonable falta de omisión, si no transcribiéramos aquí, por su oportunidad, y por ser de quien son, unas palabras con las cuales, nuestro inmortal Balmes, con la solidez, claridad y buen sentido que le caracterizan, pone de manifiesto la necesidad de la relación entre las formas representativas y las representadas. Sin duda alguna, que la indiscutible autoridad del gran filósofo, añadirá nuevo peso a lo que llevamos dicho. He aquí cómo se expresa (1): «Lo que representa ha de tener alguna relación con la cosa representada. Esencial o accidental, propia o comunicada, la relación ha de existir. Dos seres que no tienen absolutamente ninguna relación, y sin embargo, el uno es representante del otro, son una monstruosidad. Nada hay sin razón suficiente; y no existiendo ninguna relación entre el representante y el representado, no habría razón suficiente de la representación.

Téngase en cuenta que por ahora prescindo de la naturaleza de esta relación, no afirmo que sea real ni ideal, sólo digo que entre lo representante y lo representado ha de haber algún vínculo sea el que fuere. Sus misterios, su incomprensibilidad, no destruirían su existencia. La filosofía será impotente quizás para explicar el enigma, pero es bastante a demostrar que el vínculo existe. Así es que prescindiendo de toda experiencia, se puede demostrar *a priori* que hay una relación entre el *yo* y los demás seres, por el mero hecho de existir la representación de éstos en aquél.»

Con lo dicho nos parece que queda bien probada la falsedad de la llamada producción espontánea de las formas representativo-subjetivas en el sentido del Criticismo; y pasamos a demostrar que no es menos falso e imaginario el supuesto.

Abismo infranqueable.

Por esa expresión, en el lenguaje del Criticismo, se intenta significar que, entre nuestro entendimiento y los objetos extramentales existe una separación tan absoluta, un aislamiento tan completo, que no es posible la unión entre la facultad intelectiva y las realidades externas, y que, no siendo posible tal unión, nada podemos conocer con certeza sobre el universo y los seres que del mismo formen o puedan formar parte.

Es, pues, dicha expresión la fórmula más concisa del agnosticismo idealista, y por la que mejor se declara la naturaleza de ese error. Kant lo expresó diciendo (2): «L' objet étant hors de moi et la connaissance en

(1) «Filosofía fundamental» tom. I. pág. 71 y 72, Barcelona: 1881.

(2) Kant, «Lógica, Introducción». Véase Farges, «Etudes philosophiques», tom. 9, pág. 39, en la nota.

moi, je ne puis jamais juger que d' une chose, a savoir: si ma connaissance s' accorde avec ma connaissance».

Cuánto sea lo que los agnóstico-idealistas confían en su pretendida incomunicación del entendimiento con las realidades ontológicas como prueba en favor de la imposibilidad de la certeza, puede juzgarse por el tono de seguridad y de triunfo que resalta en las siguientes palabras de M. Le Roy (1): «Tout réalisme ontològique est absurde et ruineux; un dehors, un au delà de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortirà de cette objection, et il faut conclure, avec toute la philosophie moderne, qu' un certain idéalisme s' impose».

Lo primero que llama la atención en las citadas palabras, así en las de Kant, como en las de M. Le Roy, es el gran contraste, entre el aire de seguridad con que hablan y la absoluta carencia de fundamento de lo que dicen. Porque, obsérvese bien; ellos no hacen sino afirmar; pero sus afirmaciones no son deducidas de ningún principio que pueda servir de verdadera base a conclusiones, cuales deben ser las que exige la ciencia.

Pero aún se nota en las citadas palabras algo más extraño y más difícil de comprender en un Kant y un Le Roy; a saber, la ignorancia acerca de la naturaleza del ser *representativo* y su distinción del meramente *entitativo*. Y como consecuencia de esa ignorancia, la del modo de la unión entre el entendimiento y las cosas conocidas por el mismo, pasando de ahí a la negación de la certeza del conocimiento humano.

Por donde se comprenderá que la mejor refutación del agnosticismo idealista y el mejor medio para demostrar que eso del «abismo infranqueable» no es más que una quimera, han de consistir: 1.° En manifestar la naturaleza propia del ser representativo, o sea de las ideas. 2.° En contra de la afirmación gratuíta de la incomunicación entre el entendimiento y las cosas, demostrar que de hecho existe semejante comunicación, y con ella el conocimiento y la certeza. 3.° En explicar el modo como se verifica dicha comunicación entre el entendimiento y los objetos existentes fuera del mismo.

En todo ello, como siempre, nos servirá de guía el Angélico Doctor.

* * *

Que entre los seres que forman parte del universo los hay de un orden representativo, es cosa que nadie puede negar sin contradecir a su propia experiencia y sin oponerse al modo usual y corriente de hablar de todo el mundo. Porque tedos sabemos por experiencia que en nuestra imaginación y en nuestra memoria han quedado las representaciones de

(1) «Comment se pose le probleme de Dieu», «Revue de Metaphysique et de Morale». Juillet 1907, págs. 448 y 495.

los objetos materiales que anteriormente percibimos por alguno de los sentidos externos, y en nuestro entendimiento las ideas representativas de objetos universales cuyo conocimiento hayamos adquirido previamente, ora por el estudio, ora por algún otro medio, ideas por las cuales se distingue el sabio del ignorante, el hombre de ciencia del rústico labrador.

Todo eso sin contar que, el uso tan frecuente y general en el lenguaje ordinario de las palabras, ciencia, idea, concepto, juicio y otras análogas, no tendría razón de ser y nada significaría si no existiesen entidades que, por su misma naturaleza son esencialmente representativas.

No es, pues, la cuestión de existencia o no existencia de seres del orden representativo de la que aquí tratamos: no es ese el punto de disconformidad entre el Criticismo y el género humano, y entre nosotros y el Criticismo. La cuestión debatida, y cuyos términos y sentido importa fijar bien es: si entre el sér del orden representativo y los objetos o seres representados existe la incomunicación y «el abismo infranqueable» que pretenden los partidarios del agnosticismo idealista, o si por el contrario, ambos órdenes de seres, el de los representativos y el de los representados se hallan en mutua comunicación, de tal manera que, por medio de los primeros, podamos tener conocimiento verdadero y cierto de los segundos, como lo dicta la filosofía *perenne*.

La respuesta que haya de darse a esta cuestión depende de la idea que se tenga formada de la naturaleza de los seres cognoscitivos y de aquello que los distingue de los que carecen de conocimiento, y además, de la idea que igualmente se tenga de la naturaleza del sér representativo e intencional.

Y en esto precisamente, que es donde se halla la raíz de la verdadera solución, que se busca o debe buscarse sin *apriorismos* sistemáticos, es en lo que no se fijan lo bastante, no se cuidan de ahondar en ello, el autor de la «Crítica de la Razón Pura» y sus partidarios los agnóstico-idealistas.

Todo lo contrario hace el Angélico. Lo mismo en esta que en las infinitas materias de que trata, lo primero a donde dirige la penetrante mirada de su inteligencia prócer es a lo más profundo del ser, a la raíz, a la base más sólida, para cimentar sobre ella las conclusiones deducidas de la misma mediante el más riguroso raciocinio.

Expongamos, pues, el pensamiento de Sto. Tomás acerca de estos dos puntos: Naturaleza de los seres cognoscitivos por la que se distinguen de los que carecen de conocimiento y naturaleza de las especies o formas representativas por medio de las cuales se verifica el mismo conocimiento. Y a la luz de sus tan claras cuanto sólidas ideas, aparecerá con la mayor claridad todo lo que de falso y a la vez de pobre, enclenque y mise-

rable encierra la doctrina agnóstico idealista sobre el supuesto y quimérico «abismo infranqueable.»

Pregunta el Angélico Doctor (1) si hay ciencias en Dios: «Utrum in Deo sit scientia». Y respondiendo que la hay perfectísima, empieza a dar la razón de ello, discurriendo de esta manera: «Para demostrarlo, es preciso observar que hay entre los seres, que conocen, y los que no conocen esta diferencia: que los que no conocen, nada tienen, sino solamente sus formas; mientras los que conocen poseen además la forma de otras cosas, dado que la forma del objeto conocido está en el sujeto que le conoce. Es, pues, evidente que la naturaleza del ser, que no conoce, está más restringida y limitada que la de los seres cognoscitivos, la cual tiene mayor amplitud y extensión.»

Quien no se halle del todo incapacitado para apreciar la verdad, profundo sentido y hermoso laconismo de las palabras del Angélico, no podrá menos de sentir especial admiración al leer las siguientes frases y ver el enlace entre ellas por razón de lo que significan: «Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 37) quod anima est quodammodo omnia.»

Sobre esas palabras tiene el P. Monsabré un bellísimo párrafo (2) que copiamos a modo de comentario y que suplirá con inmensa ventaja cuanto nosotros pudiéramos decir. Se dirige el gran orador al auditorio de Nuestra Señora de París, y dice: «El espíritu, inmaterial por su naturaleza, se dilata indefinidamente, y deja entrar en sí, como en una indivisible inmensidad, todos los seres bajo una forma inteligible. Vosotros conocéis por experiencia esta facultad augusta; y, cuando, para reflexionar, cerráis vuestros sentidos; y, cuando las imágenes del mundo exterior no entran ya en vuestra alma, esta se os presenta poblada de luces, como el firmamento en medio de una noche serena. Lo cual ha hecho decir estas palabras: el alma es en alguna manera todas las cosas.»

Tomemos nota de todo esto para las aplicaciones que de ello hemos de hacer ulteriormente en contra del fantasma del «abismo infranqueable». Por ahora sigamos con el Angélico, viendo cuán clara, profunda y maravillosamente señala la raíz de esa facultad que en el alma racional se halla para adquirir las formas de las demás cosas.

Continúa, pues, Sto. Tomás diciendo (3): «Ahora bien: la materia es

---

(1) I. Q. XIV, art. 1.

(2) Véase la «Suma Teológica» de Sto. Tomás, traducida al castellano por D. Hilario Abad de Aparicio, tom. I. pág. 119, en la nota.

(3) I. Q. XIV, art. 1.

la que limita la forma, por lo cual hemos dicho anteriormente que cuanto más inmateriales son las formas, más se aproximan a cierta infinidad. Es, pues, evidente que la inmaterialidad de una cosa es la razón de ser cognoscitiva, y que el modo del conocimiento es según el modo de la inmaterialidad. Así Aristóteles dice (De anima, l. 2, text. 124) que las plantas no conocen, porque son materiales.»

Es incalculable la virtualidad encerrada en tan pocas palabras, la maravillosa fecundidad que el Angélico comprende al decir que la inmaterialidad es la raíz de la inteligencia. «Patet igitur quod immaterialitas alcujus rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis». Y antes: «Formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem».

Dados el objeto y la índole del presente trabajo, no podemos extendernos en mayores desarrollos, a que se prestan las palabras del Angélico en su artículo últimamente citado: y así, recomendando al lector la lectura y atenta consideración del comentario verdaderamente magistral del eminente metafísico el Cardenal Cayetano sobre el mismo artículo, pasamos a otro que, parece haber sido escrito expresamente para refutar el error kantiano contenido en la fórmula «el abismo infranqueable».

* * *

El artículo de referencia es aquel donde el Angélico trata de intento acerca de la cuestión moderna llamada hoy, de las relaciones entre lo objetivo y subjetivo, la misma de que venimos ocupándonos.

No hay más que comparar las palabras donde Kant expone el error agnóstico-idealista con el título del artículo en que Santo Tomás plantea la cuestión sobre, si las especies inteligibles son aquello que el entendimiento entiende, o si al contrario, son el medio por el cual entiende, para ver que, tanto el Angélico como el filósofo de Koenisberg, se refieren al mismo punto, negando el uno lo que afirma el otro. Véanse sino las palabras de Kant ya citadas anteriormente, pero que conviene repetir aquí para confrontarlas con las de Sto. Tomás. Dice Kant (1): «Les choses que nous percevons ne sont pas en elles—memes telles que nous percevons, et leurs rapports ne sont pas essentiellement non plus ce qu'ils nous paraissent être... Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout a fait propre a notre esprit et qui ne doit pas être necessairement celle de tout autre être».

Como claramente se ve, y de hecho así lo han entendido siempre los

(1) «Critique de la raison pure» tom. I, Ire part., sec. II (trad. Tissot), pág. 62. Véase Farges, «Etudes philosopiques» tom. 9, 33, nota.

discípulos de Kant y los autores de historia de la filosofía, al exponer la del mismo filósofo, lo que éste señala como objeto del entendimiento, no son las cosas representadas por las especies inteligibles, sino las mismas especies inteligibles. «Nous ne connaissons que notre manière de les percevoir, qui est tout a fait propre a notre esprit et qui ne doit pas être necessairement celle de tout autre etre.

Pues bien, Sto. Tomás del modo más explícito y concreto planea y resuelve, en sentido contrario, la cuestión de si las especies inteligibles son ellas mismas el objeto del entendimiento o más bien, son medios por los cuales, el mismo entendimiento conoce las demás cosas. «Utrum species intelligibiles a phantasmatibus abstractae se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur» (1). De los varios extremos que abarca la contestación del Angélico a esta pregunta, son principales los siguientes: 1) refutación del error de los que enseñaron que las especies inteligibles son el objeto primario y directo del acto de la intelección; 2) demostración de que las especies inteligibles directa y primariamente sólo son medios representativos por los cuales el entendimiento conoce primaria y directamente las cosas representadas; 3) que las mismas especies inteligibles son también objeto del entendimiento, pero no del conocimiento directo, sino del reflejo y de un modo secundario; 4) respuesta a las objeciones en contra de la doctrina establecida en el cuerpo del artículo.

Siendo nuestro objeto, al presente, poner en evidencia la falsedad del supuesto abismo infranqueable, y teniendo en cuenta las exigencias de la necesaria brevedad en nuestro trabajo, no vamos a hacer aquí extenso comentario a que fácilmente se prestaría la virtualidad de las ideas de Sto. Tomás, a propósito de cada uno de esos cuatro extremos. Pero tampoco debemos prescindir totalmente de lo que el Angélico enseña en dicho artículo; entresacaremos algo de ese requísimo tesoro.

Pues, por lo que atañe al primero de dichos extremos, dice el Angélico: «Algunos supusieron que nuestras potencias cognoscitivas, no conocían más que sus propias afecciones *(pasiones),* por ejemplo, que cada sentido no percibe sino las alteraciones de su órgano: y según esto, el entendimiento no entiende otra cosa que su modificación, es decir, la especie inteligible recibida en el mismo: «Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet, speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur».

Para la refutación se apoya en dos razones: «Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus». Primero, porque los objetos que entendemos son los mismos que los de las ciencias; si pues las cosas que entendemos fuesen únicamente las especies que están en el alma, seguiríase que las

(1) I. Q, LXXXV, art. 2.

ciencias todas no versarían sobre los objetos que se hallan fuera del alma, sino tan sólo acerca de las especies inteligibles existentes en ella... «Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus, essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima...» Segundo, porque eso sería renovar el antiguo error de los que sostenían que todo lo que se ve es verdadero, y que asímismo dos proposiciones contradictorias son simultaneamente verdaderas; pues si cada potencia no conoce más que su propia modificación, no juzga sino por ella. Ahora bien: tal parece una cosa, cual es la modificación causada por ella en la potencia cognoscitiva: y por lo mismo, siempre la potencia cognoscitiva tiene por objeto de su juicio su propia modificación, y tal como ésta es; por cuya razón todos sus juicios serán verdaderos. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia impresión; cuando alguno, cuyo gusto está sano, juzga que la miel es dulce, juzgará con verdad, como igualmente el que, teniéndolo estragado, juzgue que es amarga; puesto que uno y otro juzgan según la impresión que experimentan. De aquí se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas, y en general toda percepción: «Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quod contradictoriae essent simul verae... Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit... uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera...»

Refutado el error, pasa el Angélico a la demostración directa de que las especies inteligibles primariamente sólo son medios por donde conocemos las cosas que existen fuera del entendimiento, las cuales cosas son su verdadero objeto directo y primario. «Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut id quo intelligit intellectus». Formulada de este modo su tesis, la prueba con este argumento: «Hay (Met. l. 9, t. 16) dos clases de acción: la una inmanente en el agente, como ver y entender; y la otra transeunte a algún objeto exterior, como calentar y cortar. Estas dos acciones se producen, en virtud de alguna forma: y así como la forma de la acción, que se dirige hacia un objeto exterior, es la semejanza del objeto de esta acción (como el calor que calienta es la semejanza del objeto calentado) asímismo la forma, por la cual se produce la acción inmanente en el agente, es la semejanza del objeto. Por consiguiente la semejanza del objeto visible es por lo que la vista ve, como la semejanza de la cosa entendida, que es la especie intelinible, es la forma, por la cual el entendimiento entiende». «Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti ac-

ionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti); similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit».

Así llega el Angélico a esta conclusión; que la especie inteligible es la forma en virtud de la cual el entendimiento entiende. Y como las formas por medio de las cuales obran los agentes respectivos son principio de la operación del agente, como la forma de calor es principio de la acción de calentar, etc., etc., síguese que, siendo la especie inteligible la forma por medio de la cual, el entendimiento entiende, es también el principio de la acción de entender. Esto es lo que el Angélico expresa con aquella frase: «Species intelligibilis se habet ad intellectum ut *id quo* intelligit intellectus».

Pero el acto de la intelección no es posible sin algo que sea término de ese acto, algo que sea su objeto directo y primario, algo, en fin, que sea *id quod* intelligitur. Mas como la especie, según nos ha demostrado el Angélico, no es *id quod,* sino *id quo,* síguese necesariamente, que alguna otra cosa tiene que ser el término, el objeto directo de la intelección, *id quod intelligitur.* Y esto no puede ser más que la cosa representada por la especie: «Sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo».

Estas palabras, con que el Angélico prueba que las especies inteligibles no son el objeto primario, *id quod,* de la intelección, sino principio de la misma y medio, *id quo,* por el cual se verifica el acto de entender, son tan claras cuanto lo permite la índole de la materia eminentemente filosófica de que se trata. Y no es menos claro que debe existir algo distinto de las especies, que sea el objeto primario, *id quod,* del conocimiento intelectual, y proporcionalmente del sensitivo. No obstante, por si, debido a la dificultad de la materia y al tecnicismo filosófico, pudiera parecer a alguno, demasiado, o por lo menos, algo recóndito, el pensamiento del Angélico, vamos a sensibilizarlo con el ejemplo de la construcción de un palacio. Los elementos con que es preciso contar, son: Primeramente, el entendimiento e imaginación del arquitecto; en segundo lugar, la especie representativa a cuya semejanza ha de ser construído el palacio; en tercer lugar, la acción constructora; en cuarto lugar, el efecto de esa misma acción. Ahora bien: ¿Cuál es el efecto y término de la acción de construir? Es la idea existente en la mente del arquitecto, idea que ha de servir de modelo al palacio que se intenta construir? Claro está que no. Porque ¿quién dirá que aquello que se quiere construir es la idea o especie representativa tal como se halla en la mente del arquitecto? ¿De qué serviría para los usos de la vida la *sola* idea del palacio, sin la realidad objetiva del mismo? No es pues la especie del palacio el objeto de la ac-

ción constructora. El objeto de esa acción, evidentemente, es el palacio existente en su realidad, fuera del entendimiento y de la imaginación del arquitecto. La idea es lo primero, en razón de principio y de medio, *id quo,* en frase del Angélico; pero la realidad objetiva del palacio construído, según el modelo de la idea, es el verdadero objeto y término de la acción de construir, *id quod.*

Ahora la aplicación a la operación inmanente del acto de entender, ya no ofrece dificultad. Pues lo que es la especie inteligible, que existe en el entendimiento, a la cosa exterior representada por la misma especie, eso es la especie en la mente del arquitecto al palacio exterior en sí mismo. Y como la especie en el arquitecto es medio y principio, pero no término y objeto de la acción de construir; así, en el acto de entender, la especie inteligible ni es término ni objeto primario de la intelección, sino medio por el cual el entendimiento entiende las cosas, verdaderos objetos del conocimiento intelectual, y que están con las especies inteligibles en relación de lo representado a lo representante: «Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae» dice el Angélico (1) estereotipando todo el fondo de su pensamiento en esa frase lapidaria, diametralmente opuesta a esta otra de Kant: «Nous ne connaissons que notre manière de les (choses) percevoir...» Y a esta de M. Le Roy ya citada anteriormente: «Tout realisme ontologique est absurde et ruineux; un dehors, un au dela de la pensée est par definition chose absolument impensable.» Diremos a Kant, a Le Roy, y a todos los agnóstico-idealistas, que las afirmaciones sin pruebas ni fundamento, carecen de valor, y son impropias de quienes se precian de filósofos y amantes de la ciencia; diremos que el Angélico Doctor, no sólo ha afirmado, sino que ha probado con buenas razones lo contrario de lo que sin pruebas dicen los representantes del agnosticismo idealista; diremos que las razones, con las cuales Sto. Tomás prueba que a las especies inteligibles, entidades del orden representativo, corresponden las cosas extramentales, entidades del orden representado y objetivo, conservan hoy toda su fuerza y valor; diremos que lo absurdo e impensable no es el mundo de las realidades abjetivas, que existen fuera de nuestro entendimiento, sino el que exista un orden de seres de naturaleza representativa, como lo son las especies inteligibles y sensitivas, sin que exista otro orden de seres que sean los representados por los primeros; lo absurdo e impensable es que existan formas subjetivas que a un mismo tiempo sean y no sean representativas: que lo sean, por suposición y que no lo sean, porque de nada pueden ser representativas, si nada existe que pueda ser representado; lo absurdo e impensable es que haya filósofos, capaces de afirmar

(1) «Contra Gentes» Lib. IV, Cap. XI.

que el hombre no puede tener certeza de que el sol es una realidad objetiva existente en sí, *fuera* del entendimiento y de los ojos que contemplan su hermosura.

Y en cuanto a eso de calificar, como lo hace M. Le Roy, todo realismo ontológico, con la nota de ruinoso. «Tout realisme ontologique est... et ruineux», diremos que lo verdadera e indiscutiblemente ruinoso es la doctrina agnóstico idealista del «abismo infranqueable». Porque ella, negando la comunicación entre el entendimiento humano y las cosas; proclamando la imposibilidad de la certeza del conocimiento; enseñando que es dudosa la existencia del objeto de la ciencia en general, y la de los objetos respectivos de cada ciencia en particular, no sólo tiende, cuanto es de su parte a la ruina, sino a hacer radicalmente imposible toda ciencia y, con mayor motivo, todo progreso científico. Los agnóstico-idealistas, al hablar de ciencia, son inconsecuentes.

Con el «abismo infranqueable», ni puede subsistir la noción de la verdad, ni adelanto alguno en los conocimientos humanos, ni las ciencias experimentales, ni las especulativas, ni la verdadera idea del principio del deber y de las obligaciones del orden moral, ni finalmente, nada que pueda servir de base y de fomento a las actividades conducentes al bien de la vida humana (1). Es una gran verdad la que expresó Jacob cuando dijo (2): «qu'une doctrine n'est créatrice de forces et de bonheur que par la certitude qu'elle donne». Y no lo es menos la que encierran las siguientes palabras de Farges (3): «Nous pouvons conclure qu'une doctrine qui'au contraire, a sapé par la base toute certitude, ne peut qu'anéantir les forces de l'action et le bonheur de la vie humaine».

Si no obstante esa filosofía destructora, sin principios ni objeto real y con la duda por base, la vida humana en todas sus manifestaciones sigue su camino, los hombres hablan de ciencia y estudian, hablan de artes y se aplican a ellas, hablan y oyen hablar del progreso y se entusiasman, todo eso es debido a que la humanidad sigue un camino contrario al que le señala la filosofía de la duda y del «abismo infranqueable»; y, en parte también, a la feliz inconsecuencia con que se conducen los mismos filósofos agnósticos, contradiciendo con su vida práctica, en el trato y convivencia social con los demás, las ideas que profesan en la vida especulativa; lo cual viene a ser la mejor refutación de sus propias doctrinas.

Pero volvamos al Angélico. En el tercero de los extremos comprendidos en el artículo últimamente citado, nos dice el santo Doctor que, aunque las especies inteligibles no sean el objeto primario de la intelección, pueden ser y son el secundario. Y lo prueba con una razón tan sencilla

(1) Véase Farges, obra citada, tom. 9, pág. 45 57.
(2) «Revue de Metaph. et de Morale» Janv. 1903.
(3) Obra citada, tom. 9, pág. 56.

como eficaz, fundada en la facultad que tiene el entendimiento de reflexionar sobre sus propios actos, y sobre sí mismo. «Sed quia intellectus supra seipsum reflecttitur secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur».

Esto no ofrece dificultad especial, ni se opone, antes bien está en perfecta armonía con la tesis principal del Angélico, ya probada, a saber, que el objeto primario lo constituyen las cosas extramentales, de las cuales las especies inteligibles son semejanzas y representaciones: «Sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.» No tenemos, pues, necesidad de extendernos acerca de este extremo y podemos pasar al siguiente, que comprende la solución a los argumentos en contra.

* * *

Quien no esté acostumbrado a las gratísimas sorpresas intelectuales que de ordinario se reciben al leer la *Suma Teológica,* quedaría maravillado al ver que el argumento *Aquiles* de los kantianos en favor de su «abismo infranqueable», argumento que ellos cacarean por nuevo y de propia invención, y del cual llega a decir M. Le Roy con un tono de seguridad digno de mejor causa (1): «Jamais on ne sortira de cette objection», ese argumento es precisamente el primero de los que, en referido artículo de la *Suma* se propone a sí mismo el Angélico, dándole una solución que es y será siempre la última palabra sobre la materia. Semejante solución por nadie ha sido rebatida, ni creemos que podrá serlo nunca, porque hace imposible toda instancia de valor en contrario.

El Angélico expone esa objeción en los siguientes términos: «Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.» Puede asegurarse sin temor alguno que nadie entre los agnóstico-idealistas ha expresado en menos palabras, con mejor forma lógica y mayor claridad todo cuanto este argumento encierra de valor y de fuerza. Porque, nótese bien, que el Angélico expresa de modo lacónico, pero con toda precisión las dos ideas que más parecen favorecer a la doctrina kantiana del «abismo infranqueable». Lo que entendemos, dice, es aquello que se halla en nuestro entendimiento: «Intellectum enim in actu est in intelligente...; pero en nuestro entendimiento no se hallan las cosas: Sed nihil de re... est in intellectu actu intelligente», sino solamente las especies inteligibles: «Nisi species intelligibilis abstracta»; de lo cual se infiere que lo que entendemos son las especies

(1) Lugar citado.

inteligibles y no las cosas: «Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu».

Oigamos ahora la solución de labios del propio Sto. Tomás (1): «Ad primum ergo dicendum, quod intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus».

Como se ve, la contestación del Angélico al argumento propuesto, se reduce a una simple distinción, haciendo luego la aplicación correspondiente a las proposiciones mayor y menor del argumento. La distinción es esta: Hay dos modos de hallarse una cosa en el entendimiento: uno por sí misma, otro por la semejanza representativa de la cosa.

Ahora bien: A la parte del argumento, donde se afirma que lo que entendemos no es otra cosa sino aquello que está en nuestro entendimiento, o que nada es conocido si no se halla en el entendimiento se contesta: Si no se halla en el entendimiento, bien la cosa por sí misma, bien por una semejanza representativa (intencional) de la misma cosa, se concede: pero que sea necesario que la cosa se halle en el entendimiento por sí misma, por su ser objetivo se niega.

Y a la otra proposición en que se dice: que en nuestro entendimiento no se hallan las cosas, se responde: No se hallan las cosas por sí mismas, por su ser objetivo, se concede: No se hallan las cosas por medio de su semejanza intencional, que las representa, se niega.

Y con estas distinciones, se niega la consecuencia de que, por no hallarse en nuestra facultad cognoscitiva (sea en el entendimiento, sean en los sentidos) las cosas como son en sí mismas, en su realidad objetiva, no puedan ser objeto de nuestro conocimiento. Y por el contrario, afirma el Angélico, y con él la filosofía perenne y el sentido común de la humanidad, que para conocer las cosas, no es necesario que se hallen en el entendimiento o en la imaginación tal como se hallan en sí mismas. Afirmar otra cosa equivale a decir que, para poseer la ciencia zoológica, no basta que en el zoólogo se halle el reino animal por su semejanza representativa intencional, antes bien, es necesario que se hallen los mismos animales tal y como existen en sí mismos. Y ni más ni menos debe decirse de los minerales para la posesión de la ciencia mineralógica y de los árboles y plantas de la botánica.

Y no obstante, la enormidad de semejante absurdo y extravagancia, eso es lo que en realidad implica la doctrina agnóstico-idealista, con su abismo infranqueable, al asegurar que es imposible el conocimiento cier-

(1) I. Q. LXXXV, art. 2, ad 1m.

to de las realidades ontológicas de los seres del mundo externo, porque no se hallan en contacto inmediato, físico, por decirlo así, con nuestro entendimiento.

Compárese esa doctrina con la del Angélico, según el cual, para el conocimiento, basta que las cosas se hallen en el sujeto cognoscente por medio de las semejanzas o especies que las representan, y dígase de buena fe cuál de las dos es la expresión de la verdad que a todo el que se halla libre de prejuicios le dicta su propia conciencia, y ¿quién no experimenta en sí mismo la certeza de que ve los objetos que tiene delante de los ojos, sin necesidad de tenerlos dentro de los mismos ojos, lo cual sólo serviría para hacer imposible la misma visión?

Concluyamos, pues, con las ya citadas palabras del Angélico en las que se halla la solución completa, definitiva e irrebatible al argumento Aquiles en favor del agnosticismo idealista: «Intellectum est in intelligente per suam similitudinem... Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus». Lo entendido es la cosa; el medio para la intelección, la especie.

Después de lo cual, si alguno preguntara, cómo se da el paso del sujeto al objeto, cómo el entendimiento sale de sí para ir al encuentro de las cosas que están fuera de él, o cómo las mismas cosas se mueven para aproximarse y unirse al entendimiento, o dicho en lenguaje de los agnóstico-idealistas: cómo se franquea el abismo de separación entre el entendimiento y las realidades objetivas del mundo externo: «tout realisme ontologique» en frase de M. Le Roy; a todo eso respondemos, en primer lugar, con un rotundo «nego suppositum», niego que exista semejante abismo de separación. Y aduciendo en contra de él una autoridad de mucho mayor peso indiscutiblemente que la de los agnóstico-idealistas, y es la de San Agustín, el cual afirma que existe la más íntima unión entre el entendimiento y las cosas, entre las especies representativas y los objetos representados. Sus palabras sobre la unión entre las especies sensibles y los objetos de los sentidos tienen exacta explicación a la unión entre las especies inteligibles y las cosas que constituyen el objeto del entendimiento (1): «*Sed formam corporis quod videmus et formam quae ab illa in sensu videntis fit,* per eumdem sensum non discernimus, quoniam tanta conjunctio est ut non pateat discernendi locus».

Contestamos también con nuestro gran filósofo Balmes (2): «Dos seres que no tiene absolutamente ninguna relación, y sin embargo, el uno representante del otro, son una monstruosidad. Nada hay sin razón suficiente, y no existiendo ninguna relación entre el representante y el re-

(1) Véase Zigliara, «Summa philosophica», vol II, págs. 246 y 263. Edit. undécima Parisiis et Lugduni. 1898.

(2) «Filosofía fundamental», tom. I, págs. 71 y 72. Barcelona, 1881.

presentado, no habría razón suficiente de la representación... Sus misterios, su incomprensibilidad, no destruirían su existencia. La filosofía será impotente quizás para explicar el enigma, pero es bastante a demostrar que el vínculo existe. Así es que. . se puede demostrar *a priori* que hay una relación entre el *yo* y los demás seres, por el mero hecho de existir la representación de éstos en aquél».

Y, por último, añadimos que en el Angélico Doctor se halla la explicación más fundada y satisfactoria que pueda desearse de la comunicación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, y la demostración, en cuanto lo permite la naturaleza de la materia y puedan razonablemente pedirlo los espíritus más exigentes, de que las especies inteligibles son el medio suficiente para conocer con absoluta certeza que existe un orden de seres fuera del entendimiento, y que el universo es una inmensa realidad objetiva, *extramental,* y que, por consiguiente, eso del «abismo infranqueable» es una invención gratuíta del agnosticismo idealista (6).

Fr. Pascual Broch, O. P.

Rosaryville (U. S. A.) Ponchatoula, La.

---

(6) Especialmente en su teoría *de actione et passione,* según la cual, *agens est in passo.*

Boletín de Derecho Canónico

I

Decreto de la Sagrada Congregación del Concilio regulando la publicación de favores y ofrendas en revistas piadosas (1).

Encabezamos el presente Boletín con el importante decreto que con fecha 7 de junio de 1932 dió la Santa Sede para poner coto a los abusos que poco a poco se habían ido introduciendo en publicaciones destinadas a fomentar la piedad, pero que, de hecho, por celo indiscreto o digamos *exceso* de celo y *defecto* de discreción en sus directores y colaboradores, resultaban de poca edificación, cuando no eran objeto de ludibrio y de críticas acerbas.

El contenido de ese decreto puesto en castellano, es como sigue: «Aumentan de contínuo, especialmente en los santuarios de mayor celebridad, las revistas piadosas, publicadas con el propósito de divulgar los sucesos allí ocurridos, y fomentar por ese medio la piedad y devoción de los fieles hacia los Patronos de tales santuarios.

Entre otras cosas suelen referir las gracias y beneficios del cielo, que se dicen recibidos por los fieles mediante la intercesión de dichos santos Patronos, y anotan así mismo con frecuencia el donativo hecho al santuario por los favorecidos con tales gracias.

Con ser laudable el objeto que semejantes revistas persiguen y al que se ordenan las limosnas, el cual no es otro sino fomentar la devoción a los santos, la construcción y ornato de los edificios sagrados y la fundación de obras de caridad, no se puede aprobar, sin embargo, el método frecuentemente adoptado en el relato de los beneficios del cielo recibidos, empleando un lenguaje inadecuado y sin prueba alguna de autenticidad, creciendo los inconvenientes al advertir la íntima relación pue muchas veces pretenden establecer entre el favor recibido y la limosna entregada, en forma tal, que de ésta parece depender aquél.

Lo cual, como fácilmente puede infundir sospecha de sórdida ganancia, puede, por lo mismo, servir de ocasión para juicios desfavorables, sobre todo por

(1) A. A. S., Vol. XXIV, pp. 240 241.

parte de quienes se hallan imbuídos de falsas opiniones respecto del culto católico.

A fin de precaver semejantes daños, la Sagrada Congregación del Concilio, de acuerdo con la de Religiosos y con la aprobación del Sumo Pontífice, llama la atención de los Ordinarios de lugar y de los Superiores mayores religiosos sobre los puntos siguientes:

I. Que velen por el exacto cumplimiento de lo establecido en los cc. 1.261 y 1.386, cortando los abusos (1).

II. Que sometan a rigurosa censura eclesiástica, en conformidad con el mencionado can. 1.386, los originales de dichas revistas, y gravada su conciencia, no autoricen la publicación sin haber antes recibido, por escrito y para caso, dispuesto por Pío X en la Encíclica *Pascendi*.

El Censor debe poner sumo cuidado en que las narraciones de cosas que se presentan como gracias obtenidas, vayan acompañadas de tales motivos de credibilidad, que prudentemente consideradas todas las circunstancias, puedan merecer crédito, y por añadidura, que se aleje hasta la más leve sospecha de conexión entre el favor alcanzado y la limosna entregada.

III. Que las narraciones de este género, en disonancia con las anteriores prescripciones, solamente permitan publicarlas bajo el título genérico de gracias obtenidas, sin ninguna exposición del hecho.

El decreto cierra con estas frases: «Si se cumplen fielmente estas disposiciones, las revistas piadosas a que nos referimos, conseguirán el fin que se proponen y no contendrán nada digno de reprensión, opuesto a la piedad cristiana».

Estando bien clara la mente de la Sagrada Congregación, huelga todo comentario. Sólo añadiremos por creerla muy del caso la hermosa y lapidaria frase de Sto. Tomás: «In manifestis non est opus interpretatione, sed executione». (II. II. q. 120, a. 1 ad 3).

Aprovechemos la oportunidad para llamar la atención sobre una cosa que, si bien no está incluída en el presente decreto, no deja de guardar con él cierta relación. Nos referimos a la práctica, por algunos seguida en revistas y fuera de ellas, de pedir oraciones y actos de humildad, de paciencia, etc., a religiosas y otras personas devotas en favor de las misiones u otras obras de celo, publicando después las listas, que por su encargo les mandan, donde se anotan:

---

(1) El can. 1.261 manda a los Ordinarios de lugar que velen por la puntual observancia de lo prescrito en el derecho tocante al culto divino, sobre todo para que no se introduzca en él, ni en la vida ordinaria de los fieles, práctica alguna supersticiosa, y para que no se admita nada ajeno a la fe o contrario a la tradición eclesiástica, o que tenga apariencia de torpe ganancia.

Y añade que si los mencionados Ordinarios dan leyes regulando alguno de esos extremos, están obligados a cumplirlas todos los religiosos, aun los exentos y que a tal efecto pueden aquéllos visitar las iglesias y oratorios públicos de éstos.

El can. 1.386 tiene poca relación con la materia de que se ocupa este Decreto, lo cual hace sospechar que se trata de un error de imprenta, consistente en poner el número 1.386 en vez del 1.385, ya que el contenido de este can. 1.385 guarda mayor relación con el Decreto. Sin embargo, en los números posteriores de A. A. S. hasta el de noviembre, último recibido cuando escribimos estas líneas, no aparece corregido.

tantas oraciones, tantos actos de humildad, tantos de abnegación, tantos de paciencia, etc. Estas cosas está muy bien inculcarlas y mejor practicarlas, *no tan bien* pararse a contarlas, y *peor* o *menos bien* el publicarlas; aunque se haga con el fin de que a otras personas les sirva de ejemplo y estímulo.

II

Decreto del Santo Oficio sobre las cauciones o garantías en los matrimonios mixtos (1).

La Iglesia, para conceder dispensa de los impedimentos matrimoniales *mixtae religionis* y *disparitatis cultus,* además de causas graves y urgentes, exige que el cónyuge acatólico se comprometa seriamente a evitar todo peligro de perversión del cónyuge católico, y que ambos se obliguen a bautizar y educar en católico a todos los hijos; con certeza moral de que dichos compromisos se cumplirán fielmente.

Para más asegurarse, establece que ordinariamente se exijan por escrito dichas cautelas (can. 1061).

Añade luego el can. 1064, n. 3.º, que los Ordinarios y demás pastores de almas deben velar con toda diligencia para que los así casados cumplan fielmente lo que prometieron.

Pero sucede a veces, son palabras del mencionado decreto, que se prestan esas cauciones en una forma que, sobre todo por lo que a la educación católica de los hijos atañe, no puede, en algunas regiones, urgirse el cumplimiento de una manera eficaz, por ser contrarias a ello las leyes civiles, o porque, aún contra la voluntad de los padres, pueden fácilmente impedirlo las autoridades locales o los ministros del culto acatólico.

A fin de que no resulte frustrada una ley tan grave, de derecho natural y divino, con tanto perjuicio de las almas inocentes, los Cardenales que componen la Sda. Congregación del Sto. Oficio, en sesión plenaria del 13 de enero de 1932, teniendo en cuenta la encíclica *Casti Connubii* se creyeron en el deber de llamar la atención, interesando en ello la conciencia de los señores Obispos y de cuantos en virtud del can. 1044 están facultados para dispensar los impedimentos de referencia, para que jamás concedan tales dispensas si los novios no prestan antes las cauciones, cuyo fiel cumplimiento nadie pueda estorbar, ni siquiera apoyándose en las leyes civiles, a que se halle sometido uno de los contrayentes, vigentes en el lugar donde residan a la sazón, o donde vayan a residir después de casarse, si se prevé esta circunstancia; de lo contrario la dispensa sería completamente inválida.

III

Edad para recibir el sacramento de la confirmación (2).

Como en España y otras regiones, especialmente en América del Sur, exis-

(1) A. A. S. Vol. XXIV, p. 25.
(2) A. A. S. Vol XXIV, pp. 271-272.

tía la costumbre de administrar este sacramento a los niños antes del uso de la razón, y hasta inmediatamente después del bautismo, a raíz de la respuesta dada por la Comisión del Código, sobre cómo había de entenderse el can. 788, que ya conocen nuestros lectores (1) se preguntó a la Sda. Congregación de Sacramentos, si a pesar de aquella respuesta, podía seguir observándose la mencionada costumbre.

La Sda. Congregación, en junta plenaria del 27 de febrero de 1932, examinado el asunto con detenimiento, propuso la cuestión en estos términos: «Si puede observarse la antiquísima costumbre, vigente en España y otros puntos, de administrar el sacramento de la confirmación a los niños antes del uso de la razón». La respuesta fué: «*Affirmative,* et ad mentem». *La mente* es que donde puede diferirse la administración de este sacramento hasta cerca de los siete años, sin que obsten causas justas y graves, a tenor del can. 788, motiva doras de costumbres contrarias, hase de informar convenientemente a los fieles de la ley común en la Iglesia latina, y preparar a los niños para recibir ese sacramento con una apropiada instrucción catequística, que tan provechosa es para formar sólidamente su espíritu en la doctrina cristiana, según lo atestigua la experiencia».

Como fácilmente se echa de ver, la Sda. Congregación aplica en cierto modo la norma en el can. 5 establecida respecto de las costumbres centenarias o inmemoriales contrarias a los cánones, las cuales *de suyo* quedaron abrogradas al entrar en vigor el Código; pero se tolera que continúen en pie cuándo y dónde, a juicio de los Ordinarios, resulten inconvenientes de la supresión.

Y para que de esta resolución no se origine algún error o falsa inteligencia acerca de la intención y prescripciones de los cánones respecto a la edad, en que deben ser admitidos los niños a la primera comunión, declara la misma Sagrada Congregación, que si bien es útil, y más conforme con la naturaleza y efectos de la Confirmación, que los niños no se acerquen a la sagrada mesa antes de recibir aquel sacramento, por ser como el complemento del bautismo, y mediante el cual se confiere la plenitud del Espíritu Santo (Sto. Thomas, p. III, q. 72, a. 2); no se debe, sin embargo, pensar que les esté prohibido recibir la sagrada eucaristía, una vez llegados a la edad de la discreción, aun cuando no hubieran podido todavía recibir el sacramento de la confirmación.».

Es ésta una nueva muestra del interés grandísimo que la Iglesia pone en que no se difiera a los niños la sagrada comunión, sino que se les admita a participar de tan saludable alimento tan luego como por su edad estén en condiciones de recibirlo con la correspondiente devoción, según lo dice bien claro el can. 854, § 3.

IV

Indulgencias.

El Via Crucis.—En siglos anteriores enriquecioron los Sumos Pontífices tan piadoso y saludable ejercicio con múltiples indulgencias; pero habiendo

(1) Cfr. La Ciencia Tomista, Noviembre-Diciembre de 1931, p. 484.

desaparecido algunos de los documentos donde dichas concesiones se registraban, resultaba difícil averiguar actualmente cuántas y cuáles eran las indulgencias que se podían ganar practicando tan santa devoción...

Con el objeto de resolver semejante dificultad, nuestro Santísimo Padre Pío XI, felizmente reinante, a instancia del Cardenal Penitenciario Mayor, en la audiencia del 17 de julio de 1931, abrogó todas las indulgencias anteriores y concedió las siguientes:

Todos los fieles que, bien en particular o bien en compañía de otros, y al al menos con ánimo contrito, hagan el piadoso ejercicio del *Via Crucis* en los lugares donde esté legítimamente establecido, en conformidad con las prescripciones de la Santa Sede, pueden ganar:

a) Indulgencia plenaria *cuantas veces* practiquen el piadoso ejercicio.

b) Otra indulgencia plenaria si comulgan el mismo día que lo practiquen u otro día dentro del mes que sigue después de haberlo practicado diez veces (1).

c) Indulgencia parcial de diez años y otras tantas cuarentenas por cada estación, cuando por cualquier motivo razonable no pudo terminarse el *Via Crucis* comenzado.

Su Santidad hizo extensivas dichas indulgencias a todos aquellos que no pudiendo hacer el *Via Crucis* en la forma ordinaria se acogen a la especial de los veinte Padrenuestros, Avemarías y Glorias o a la que podemos llamar *especialísima,* concedida por el mismo Pío XI el 25 de marzo del mencionado año, consistente en besar o contemplar con devoción y ánimo contrito un crucifijo bendito a ese efecto, rezando alguna breve oración o jaculatoria en memoria de la Pasión y muerte de N. S. J. C. (2); de manera que si por alguna causa razonable no pudieran rezar los veinte Padrenuestros, etc., exigidos para la indulgencia plenaria, puedan ganar la parcial de diez años y diez cuarentenas por cada uno que hubieren rezado; y los enfermos que por su estado de gravedad sólo pueden besar o contemplar el crucifijo bendito *ad hoc,* sin poder siquiera añadir la oración o jaculatoria, no por eso pierden de ganar la indulgencia plenaria (3).

* * *

Visitas al Smo. Sacramento.—Por Letras Apostólicas del 3 de junio de 1932, con ocasión del Congreso Eucarístico de Dublín, se dignó conceder Pío XI a todos los fieles que con ánimo contrito visiten devotamente en cualquier lugar, el Santísimo Sacramento del altar y recen *cinco* Padrenuestros, Avemarías y Gloria Patri, añadiendo otro Padrenuestro, Avemaría y Gloria Patri a intención del Sumo Pontífice, por cada visita de esas, *una indulgencia de diez años;* además pueden ganar *indulgencia plenaria,* una vez por semana, cumpliendo diariamente los requisitos anteriores y confesando y comulgando un día (4).

* * *

(1) De modo que las personas de comunión diaria, con sólo hacer una vez al día el *Via Crucis,* pueden ganar dos indulgencias plenarias.

(2) Puede verse en esta revista, Noviembre Diciembre 1931, p. 479.

(3) A. A. S., vol. XXIII, p. 522.

(4) A. A. S., vol. XXIV, pp. 231-232.

Por visitar la imagen de nuestra Señora de Guadalupe.—El 16 de febrero del mismo año, concedió la Sda. Penitenciaría a todos los fieles que visiten dicha imagen en cualquier iglesia u oratorio público, las siguientes indulgencias: I. *Parcial,* a) *de trescientos días,* lucrable una vez en cualquier día del año; b) *de siete años y siete cuarentenas* el día 12 de cada mes. Para ganar estas indulgencias sólo se exige hacer la visita con ánimo contrito.

II. *Plenaria,* en la fiesta de la maternidad de la Virgen, último domingo después de Pentecostés, y el 12 de diciembre, confesando, comulgando y orando a intención del Sumo Pontífice (1).

V

Dudas resueltas por la Comisión del Código el año 1932.

I.—*De concursu paroeciali.*

D. An forma concursus, de qua in can. 459 § 4, servanda sit etiam in prima provisione novae erectae paroeciae.

R. *Negative* (2).

Tocante a la provisión de parroquias establece el canon de referencia, como norma general, que pesa sobre la conciencia de los Ordinarios de lugar la obligación grave de conferirlas a los que juzguen más idóneos para gobernarlas, sin aceptación de personas § 1.

Manifiesta cosa es que los medios para cerciorarse de dicha idoneidad pueden ser múltiples.

El Concilio Tridentino (Sess. XXIV, *de ref.,* c. 18), señaló el concurso especial, dejando varias cosas sin detallar, que luego se fueron puntualizando según las necesidades aconsejaban. Esta labor fué realizada principalmente por la Congregación del Concilio, y por Benedicto XIV en la Const. *Cum illud,* citada en el canon de que vamos hablando, incluída entre los *Documentos* que al fin del Código se insertan.

El mencionado capítulo del Tridentino pone al final unas frases autorizando a los Concilios Provinciales para añadir o quitar lo que juzgaran oportuno, tocante a la forma del examen.

De esta concesión se siguió que en algunas regiones, entre ellas España, se introdujera el sistema de concurso general.

Otras había en las cuales no se practicaba ni una ni otra forma de concurso.

El Código Canónico no quiso introducir modificaciones en esta materia, contentándose con establecer que en las regiones donde la provisión de parroquias se verificaba por concurso, especial o general, se continuara en la misma forma (3), mientras la Santa Sede otra cosa no disponga (can. 459, § 4).

---

(1) A. A. S., vol. XXIV, p. 129.

(2) A. A. S., vol. XXIV, p. 284.

(3) Coronata es de parecer que aún en los lugares donde está vigente el concurso pueden los Obispos prescindir de él con causa justa, ya que, a su juicio, la frase empleada en el canon: *haec forma retineatur,* tal vez no implica verdadero precepto. *(Institutiones Juris Canonici,* vol. I, n. 475, 3.°

Según declaró ahora la Comisión del Código, aun en dichas regiones la obligación del concurso no afecta al nombramiento del primer párroco en una parroquia recien fundada.

Basta, por consiguiente, que en semejantes casos el Ordinario cumpla los otros requisitos que en los anteriores apartados del mencionado canon se contienen.

II.—*De impedimento publico matrimonii.*

D. An ad habendum impedimentum publicum, de quo in can. 1.037, sufficiat ut publicum sit factum ex quo oritur impedimentum.

R. *Affirmative* (1).

Una de las divisiones que admiten los impedimentos matrimoniales se halla consignada en el can. 1037, según el cual se considera y denomina *público* el impedimento que puede ser probado en el fuero interno; y *oculto* en el caso contrario.

Otro es el sentido que a esas palabras da el Código refiriéndose a los delitos, respecto de los cuales atiende a su divulgación actual o virtual, o sea al conocimiento que de ellos se tiene o fácilmente puede tenerse, mientras que tocante a los impedimentos sólo se fija en el hecho de que puedan o no probarse en el fuero externo.

«Ergo, dice a este propósito Wernz-Vidal, ex iure Codicis ad notionem impedimenti *publici* non pertinet eius notitia seu divulgatio qua talis, sed eius *probatio in foro externo* possibilis: quae possibilitas probationis iam habetur si duo testes fidedigni de facto deponere possint aut de tali facto habeatur documentum authenticum» (2).

Aunque en virtud de este canon resulte abolida la distinción (3) que del impedimento oculto hacían los autores antiguos, dividiéndolo en *totalmente oculto* (conocido exclusivamente por el confesor y los contrayentes) y *simplemente oculto* (conocido sólo por reducido número de personas, sin peligro de divulgarse), ya que actualmente, para que sea público, basta, según queda indicado, con que lo sepan dos personas dignas de crédito; sin embargo no por eso quedó abolida la otra distinción de impedimentos *por su naturaleza públicos* e impedimentos *por su naturaleza ocultos*. (El Código hace mención de aquéllos en el can. 1971, § 1, núm. 2.°

Son públicos *por su naturaleza* los impedimentos que provienen de un hecho de suyo público, ya porque se verifica en presencia de los fieles, v. gr. los impedimentos de *ligamen*, de orden sagrado y de voto solemne; ya porque el hecho debe anotarse en los registros públicos, v. gr. los impedimentos de edad, consanguinidad legítima, afinidad...

---

(1) A. A. S., l. c.

(2) Jus Canonicum, T. V, *Jus matrimoniale*, núm. 147, V. a.

(3) Se exceptúan los casos en que se trate de dispensas de la Sda. Penitenciaría como indican Vermeersch-Creusen, *Epitome* 4, núm. 297, 4.°, y Cappello, *De Matrimonio* 2.

En cambio son ocultos *por su naturaleza* los impedimentos provenientes de crimen, de impotencia y consanguinidad ilegítima (1).

Esto no quiere, sin embargo decir, como advierte Chelodi, que los impedimentos por naturaleza o de suyo públicos, si en algún caso no pudieran probarse en el fuero externo, deban ser considerados como ocultos (2).

Ni es de otro sentir el ya citado Wenz-Vidal, el cual después de sentar que el impedimento, público *por naturaleza,* pero oculto *de hecho,* se ha de considerar como *público,* siempre que pueda ser probado en el fuero externo, a fin de evitar cualquier (3) confusión que de ahí pudiera originarse, añade en nota: «Hoc quidem est omnino asserendum *per se,* quia ex ipsa notione impedimenti *natura sua* publici sequitur *per se* eius probationem fieri posse in foro externo. Nihil tamen vetat quominus *per accidens* in casu aliquo particulari probatio sit impossibilis, quo casu quandiu impossibilitas durat impedimentum habendum erit ut *occultum*».

Del mismo parecer es Gougnard (4).

Pero conviene advertir que no todos opinan de ese modo. Vermeersch-Creusen, por ejemplo, afirman terminantemente: Publicum ergo censetur impedimentum, etiamsi facto occultum est, quod ex facto de se publico oritur aut de quo per duos testes fide dignos vel ex authentico documento constat. *Impedimentum igitur*—subrayamos nosotros—*natura sua publicum, facto tamen occultum, publicum habetur* (5).

Una cosa añaden que no debemos pasar en silencio, por la importancia que tiene respecto del can. 1.045, y es que no se debe confundir *caso oculto* con *impedimento oculto,* por lo cual pueden darse *casos ocultos* respecto de un impedimento que de suyo es público, pero de hecho oculto, según consta por la respuesta de la Comisión del Código a la duda de cómo se debía entender la frase *pro casibus occultis,* que se encuentra en el § 3 del canon últimamente citado (6).

Con lo dicho se comprende fácilmente la respuesta de la Comisión que al presente nos ocupa, según la cual, para que los impedimentos matrimoniales puedan y deban ser calificados de públicos, basta que tenga ese carácter el hecho material de donde se originan, aun cuando permanezca oculta su cualidad de impedimento.

Y la razón de esto es porque con que sólo sea público el hecho *material,* hay lo suficiente para que pueda probarse en el fuero externo, única condición requerida, para que el impedimento merezca el calificativo de público.

Y este era el argumento que alegaban los defensores de la opinión en favor de la cual se inclinó la Comisión.

Los autores antes citados y algunos más que pudiéramos añadir, defendían

---

(1) De Smet. *De Sponsalibus et Matrimonio,* núm. 465.
(2) *Jus matrimoniale* 2, núm. 35.
(3) Ob. y l. cit.
(4) *Tractatus de Matrimonio* 7, pág. 484.
(5) l. c.
(6) A. A. S., vol. XX, p. 61. Puede verse en La Ciencia Tomista, julio-agosto 1928 p. 83.

ya como cierta esa doctrina (1), excepción hecha de Vermeersch-Creusen que se limitaban a considerarla como opinión *más probable.*

Una indicación hemos de añadir para terminar este punto. Si el hecho generador del impedimento constituye un delito, v. gr. el conyugicidio, no basta para que el impedimento sea público que pueda probarse *lo material* del delito, es preciso que pueda también probarse *la imputabilidad del que lo perpetró;* porque si consta el hecho material, pero se ignora la culpabilidad del agente, por creer, v. gr. que obró en legítima defensa o que no estaba en sus cabales, entonces el delito es oculto *formaliter,* y por ser tal, deja de ser público (can. 2197, 4.°) aun bajo la razón de impedimento.

Esto en nada se opone a lo anteriormente consignado, cuando advertimos que el Código emplea en sentido distinto los adjetivos *público* y *oculto,* según que habla de los impedimentos matrimoniales o de los delitos.

El hecho delictivo cuya imputabilidad se desconoce, no puede ser probado en el fuero externo, como delito, y por tanto como generador del impedimento matrimonial. Este carece, por consiguiente, de lo que el canon 1037 exige para que sea público. En cambio tratándose de hechos no delictivos, v. gr. la consaguinidad legítima, basta con que se pueda probar lo material del hecho para que el impedimento de ahí resultante sea público, aun cuando la cualidad de impedimento sea desconocida para las personas que pueden dar testimonio del hecho en sí. Tampoco se exige que conozcan semejante cualidad cuando se trate de un hecho delictivo generador del impedimento; sí únicamente que puedan testificar del hecho en *cuanto delictivo.*

III.—*De separatione coniugum.*

D. I. An separatio coniugum ob causas, de quibus in can. 1131, § 1, forma administrativa decernenda sit.

II. An in causis separationis coniugum, de quibus in can. 1131, § 1, in secundo gradu eadem servanda sit forma ac in primo gradu.

R. Ad I. *Affirmative,* nisi ab Ordinario aliter statuatur ex officio vel ad instantiam partium.

Ad II. *Affirmative* (2).

La Iglesia católica, fiel depositaria e intérprete de la doctrina revelada, al mismo tiempo que defiende la absoluta indisolubilidad, en cuanto al vínculo, del matrimonio cristiano válido y consumado, admite la licitud, por diversas causas, de la separación temporal o perpetua, de los casados. En otros términos niega la licitud del divorcio pleno, pero considera lícito el divorcio semipleno o imperfecto, en virtud del cual, subsistiendo el vínculo conyugal, que-

---

(1) Cappello era el que con más resolución lo afirmaba. Sus palabras merecen transcribirse: «Impedimentum potest esse *materialiter publicum* et *formaliter occultum,* si cognoscatur factum, sed ignoratur ex tali facto oriri impedimentum... Hoc impedimentum, attenta veteri disciplina verius publicum erat; attenta cit. can. 1037 certissime publicum est, cum, posita facti publicitate, in foro externo probari possit» (l. c.)

(2) A. A. S., l. c.

dan en suspenso por tiempo más o menos largo los derechos y deberes que a los casados incumben de vivir juntos y demás.

Ambas cosas definió el Concilio Tridentino (1) contra los protestantes, principalmente, que las negaban.

El can. 8, que dice relación directa con nuestro asunto, se expresa en esta forma: «Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges, quoad thorum seu quoad cohabitationem, ad certum incertumve tempus fieri posse decernit; anathema sit».

El Código Canónico señala alguna de esas causas en los cc. 1129 y 1131. La primera, que da motivo para la separación perpetua, pero sin romper el vínculo, es el adulterio de uno de los cónyuges, siendo el otro inocente (can. 1129). En este caso, añade el can. 1130, puede éste separarse por propia autoridad (si el adulterio es cierto) o mediante sentencia pronunciada por el juez eclesiástico, sin quedar obligado a restaurar la comunidad de vida ni a admitirla, si el culpable se arrepiente y la pide.

A su vez el can. 1131 enumera las causas principales que autorizan la separación temporal, a saber: *a)* Si uno de los cónyuges se inscribe en una secta acatólica; *b)* si educa la familia acatólicamente; *c)* si lleva vida criminal e ignominiosa; *d)* si es causa de peligro grave, espiritual o corporal, para el otro cónyuge; *e)* si con sus crueldades y malos tratos le hace demasiado dificultosa la vida común. Y a continuación agrega: Estas causas y *otras por el estilo,* dan motivo legítimo al otro cónyuge para separarse, por autoridad del Ordinario del lugar, y también por la suya propia, cuando consta ciertamente la existencia de aquéllas y hay peligro en la demora.

En todos estos casos, añade el canon en el § 2, una vez desaparecido el motivo de la separación, hase de restaurar la vida común; pero si la separación fué decretada por el Ordinario para un plazo, fijo o indeterminado, queda el cónyuge inocente libre de semejante obligación, mientras no transcurra el plazo, o el Ordinario se lo imponga por decreto.

De los cánones transcritos parecía inferirse que la intervención de la autoridad eclesiástica reviste diverso carácter según se trate de fallar la separación por motivo de adulterio, o por las otras causas susodichas. Efectivamente, en el primer caso se menciona expresamente la sentencia judicial (iudicis sententia, can. 1130), mientras que en el segundo se dice sencillamente: «si separatio ab Ordinario pronuntiata fuerit...», «nisi ex decreto Ordinarii...» Con esto no podía darse como segura la exclusión del proceso judicial, ni, por otra parte, había razón para extrañarse que se exija mayor rigor en un caso que en otro, dada su diferente naturaleza y las consecuencias también diversas que se derivan, cuales son la separación perpetua o temporal, según queda dicho.

Por lo que a los autores concierne, prescindiendo de los que se limitan a repetir los cánones, en los mismos o idénticos términos, no en todos se encuentra la claridad y distinción que fuera de desear, o no exigen idéntico procedimiento en ambos casos.

Cappello, por ejemplo, refiriéndose al adulterio, dice que si es *cierto,* pue-

(1) Sess. XXIV, *de matr.,* cc. 7, 8.

de el cónyuge inocente o bien separarse por propia iniciativa, o pedir que el juez eclesiástico pronuncie sentencia de separación. Cuando sea *dudoso* (el adulterio) *se precisa* en absoluto la sentencia del juez (1). Tocante a las otras causas de separación, se expresa en esta forma: cognoscendae et approbandae sunt a iudice ecclesiastico... Solum si de culpa omnino constet et periculum sit in mora, licet parti innocenti sua auctoritate discedere. Cessante causa separationis, vitae consuetudo iterum restauranda est...

Coniux *reus,* cessante causa separationis, *ius* habet *exigendi,* ut restituatur ad vitae coniugalis communionem, et si *nulla intervenit sententia* iudicialis, *per se* debet *statim* admitti (2).

García Bayón, C. M. F. emplea este lenguaje: *Exsecutio separationis ex causa adulterii* effici potest a conjuge innocente *propria auctoritate vel sententia judicis ecclesiastici...* Si adulterium *dubium* est, semper requiritur sententia j. e., quia in *dubio,* sine citatione et actu judiciali, nemo est a sua possessione removendus (8).

Tratando más adelante de la separación temporal, afirma que debe ejecutarse: 1.° *Auctoritate Ordinarii loci.* Causae separationis temporariae ab Ordinario loci cognoscendae sunt, ab eoque sententia separationis ferenda (4).

Aunque emplea el término *sentencia,* sin embargo, del contexto parece inferirse que en este segundo caso no exige proceso judicial como en el primero.

Chelodi al hablar de la separación por motivo de adulterio termina con esta frase: «In *dubio* officium iudicis semper implorandum est» (5).

Igualmente exige su actuación en los demás casos, cuando dice: «Ut recto ordine procedatur causa *a iudice* (subraya el autor) recognoscenda est, qui, expensis probationibus, pronuntiat separationem... Tantummodo si de culpa omnino constet *et* periculum sit in mora licet parti innocenti suo arbitrio discedere. At *abusus* est tollendus, quod coniuges, sententia Ecclesiae neglecta..., sola tribunalis civilis decisione contenti, ex quacumque causa maritale iugum excutiant (6).

Y por si alguna duda pudiera caber acerca de la forma en que debe intervenir el juez, la disipa en una nota, donde claramente afirma que ordinariamente debía ser según los trámites judiciales comunes, pues sólo a modo de excepción admite el procedimiento en forma administrativa, cuando la separación se llevó a cabo sin la intervención previa de la autoridad eclesiástica, en cuyo caso, ésta, si no es posible la reconciliación, «saltem in forma administrativa, dat declarationem: *Tolerari posse*».

Vlaming, en cambio, reconoce que no es menester seguir los trámites judiciales ordinarios, cuando afirma que «Ordinarius, vel delegatus ab eo iudex

---

(1) Ob. cit. núm. 827, 2.°
(2) Ib. n. 830.
(3) Tractatus Canonico-Moralis de *Sacramento Matrimonii,* Vol. II, nn. 617, 619.
(4) Ib. n. 635.
(5) Ob. cit. n. 161.
(6) n. 162.

in huiusmodi causis (de separación temporal) procedere potest *summarie* et *de plano*, absque figura et strepitu iudicii» (1).

Blat, O. P. abunda en el mismo sentir, pues al exponer aquellas palabras del can. 1131 § 1 «*totidem legitimae causae discedendi*», se expresa de este modo, «semper seu absolute *auctoritate Ordinarii loci* cognoscentis causam, et decernentis saltem extraiudicialiter separationem...» (2); y más abajo repite el mismo concepto a propósito de aquella frase del § 2 «si separatio ab Ordinario pronuntiata fuerit» explicándola así: decreto extraiudiciali aut sententia.

Vidal, a su vez, defiende la misma tesis, cuando al contestar a la pregunta sobre cuál es la autoridad competente, afirma que tratándose de separación prolongada, aún habiendo causa justa, no se debe llevar a cabo sin la intervención del Ordinario, a no ser que además de la certeza de la causa haya peligro en la dilación. «Quare, empleemos sus mismas palabras, abusibus est adnumerandum, si fideles contempta auctoritate ecclesiastica contenti sunt separatione a thoro et cohabitatione in foro civili obtenta». Y, como atajando a quienes pretendieran excusarse con que la tramitación por la autoridad eclesiástica resultaría demasiado lenta, agrega: «Qui contemptus eo magis castigatione dignus est, cum ex disciplina vigente in hisce causis nequaquam *sollemnis* vel *ordinarius* processus canonicus adhiberi *debeat*, sed *summarius* sufficiat, imo *extraiudicialis* seu administrativus procedendi modus admittatur ut apparet ex modo loquendi Codicis can. 1131, «*Auctoritate Ordinarii*» (3).

Como se ve por la respuesta de la Comisión arriba transcrita, estos últimos estaban en lo cierto.

No sólo no es obligatorio el proceso judicial para decretar la separación temporal de que habla el canon de referencia, sino que señala el procedimiento en forma administrativa como preferible por regla general, y sólo a modo de excepción, o sea cuando la gravedad del asunto o la dificultad en tramitarlo convenientemente en esa forma, a juicio del Ordinario o a petición de parte, se ha de acudir al proceso judicial.

Por lo que al segundo punto concierne, no hay por qué detenerse en largos raciocinios y explicaciones, ya que fácilmente se comprende que, si en la primera instancia se procedió judicialmente, judicialmente debe proceder el tribunal superior, en caso de apelación, mientras que si en aquella se tramitó en forma administrativa, esa misma y no otra se ha de adoptar en caso de recurso, que es lo único que cabe en los procedimientos extrajudiciales.

Por consiguiente, en este último supuesto, no es a la Rota Romana, sino a la Sagrada Congregación de Sacramentos donde se debe acudir, según la norma general establecida en el can. 1601.

I.—*De constitutione tribunalis collegialis.*

D. An Officialis, cum potestate ordinaria iudicandi et absque ulla causa-

(1) Praelectiones *Juris Matrimonii* 3, T. II, n. 748, 2.°, d.
(2) Commentarium Textus C. J. C., *De Sacramentis*, p. 704.
(3) Ob. cit. n. 646.

rum reservatione ad normam can. 1.573 § 1 et 2 electus, constituere possit tribunal collegiale vocando per turnum iudices synodales iuxta can. 1.574 nominatos.

R. *Affirmative,* nisi Episcopus aliter in singulis casibus statuat (1).

A los Obispos residenciales compete en sus respectivas diócesis la potestad legislativa, judicial y coactiva (can. 335 § 1), que son las tres maneras de la jurisdicción, la cual por su objeto y por el modo como se ejerce suele dividirse en *judicial* (denominada también *contenciosa)* y *voluntaria* (o *graciosa).*

Para ayudarles en el ejercicio de esta última, autoriza, y en cuanto lo exija el buen gobierno de la diócesis, impone el can. 366 § 1, a los Obispos el deber de nombrar uno o varios Vicarios Generales, a los cuales, disponiéndolo así el can. 368 § 1, compete por razón del oficio, que vale tanto como decir con potestad ordinaria, aunque vicaria (can. 197), la misma jurisdicción en toda la diócesis, así en lo espiritual como en lo temporal, que corresponde al Obispo por derecho propio, exceptuadas aquellas cosas que éste para sí reserve, y aquellas otras para las cuales el derecho exige mandato o comisión especial del Obispo.

Tocante a la potestad judicial, he aquí cómo se expresa el can. 1.572 § 1. «El juez de primera instancia en cada diócesis, para todas las causas expresamente no exceptuadas por el derecho, es el Ordinario del lugar, pudiendo ejercer dicha potestad personalmente o por otros, a tenor de los cánones siguientes».

En el inmediato (1.573 § 1) se prescribe (y de una manera más rigurosa que hemos visto lo hacía el can. 366 respecto del Vicario General), el nombramiento de un Oficial con potestad judicial ordinaria—en España se llama Provisor—que deben hacer todos los Obispos, y en persona distinta del Vicario General, a no ser que lo reducido de la diócesis o la exigüidad de los asuntos permita encomendar también ese cargo al Vicario General.

El Oficial, o Provisor, añade el § 2, forma un tribunal único con el Obispo (o en otros términos, es su Vicario en orden a la potestad judicial), pero no puede juzgar las causas que el Obispo reserve para sí.

La potestad del Provisor se desenvuelve en un campo más restringido que la del Vicario General; pero dentro de su ámbito abarca más que la de éste, puesto que sólo se limita por parte de las causas que el Obispo se reserve, sin que tenga aquí lugar aquella otra categoría restrictiva concerniente a *negocios para los cuales exige el derecho mandato especial del Obispo,* que señala el can. 366 respecto del Vicario General.

Más aún, el derecho recomienda con gran encarecimiento a los Obispos que se abstengan de ejercer personalmente la potestad judicial, sobre todo cuando se trate de causas criminales o contenciosas, de especial gravedad, siendo preferible que las dejen al tribunal ordinario, presidido por el *Oficial* o Vice-oficial (can. 1.578).

Y es que el ejercicio de la potestad judicial, sobre todo en asuntos graves, exige mucha atención y estudio, y por ende la intervención personal necesa

(1) A. A. S. Vol. XXIV, p. 314.

riamente había de restar mucho tiempo a los Obispos, que tanto lo necesitan para atender a los múltiples y graves negocios que el gobierno de la diócesis de contínuo los ofrece.

Por eso la Comisión al resolver la duda propuesta, interpreta en sentido amplio la facultad del Oficial, considerándolo autorizado por su mismo cargo para designar los jueces que han de constituir el tribunal colegial bajo su presidencia, a no ser cuando el Obispo juzgue oportuno disponer lo contrario en cada caso particular; y a condición de que no nombre aquél los jueces a su arbitrio, sino que los elija por turno de entre los designados en el Sínodo diocesano o fuera de él.

II.—*De iudicio super martyrio Servorum Dei.*

D. An praescriptum can. 2101 extendatur etiam ad disceptationem martyrii Servorum Dei.

R. *Negative* (1).

No son pocos ni livianos los trámites y requisitos que se han de cumplir para poder colocar a un siervo de Dios en los altares.

La Iglesia se muestra en esto sumamente rigurosa y exigente, y poco basta en ocasiones para interrumpir un proceso de beatificación o canonización. Nada tiene de extraño, si nos fijamos en lo graves y delicados que son tales asuntos, y la suma conveniencia de no dar el menor motivo de crítica a los extraños, demasiado propensos a calificar a la Iglesia de muy indulgente en ese punto.

Para recabar de la Sta. Sede la introducción de una causa de beatificación, entre otras cosas debe preceder el proceso informativo, verificado por el Ordinario del lugar, concerniente a la fama de santidad, de las virtudes en general, o del martirio y su causa, y de los milagros (can. 2038).

Este proceso debe incoarse dentro de los treinta años que siguen a la muerte del siervo de Dios, de tal modo que, si no se cumple ese requisito, se necesita para llevar el asunto adelante, probar de antemano que el retraso no fué debido a dolo o fraude o negligencia culpable (can. 2049). .

En cambio, la discusión sobre la heroicidad de las virtudes en particular ante la Sda. Congregación, no se puede comenzar antes de haber transcurrido cincuenta años después de la muerte del siervo de Dios (can. 2101).

Como en el epígrafe que encabeza el artículo a que da comienzo este canon, y en los cánones restantes, se pone lo concerniente al martirio en el mismo plano que lo de las virtudes, había motivo para suponer que se aplicaba lo de los cincuenta años a ambas cosas, y de hecho así lo interpretaban Vermeersch-Creusen (2), únicos entre los que conocemos, que proponen la cuestión.

La Comisión, sin embargo, declaró no ser necesario que haya transcurrido ese plazo para someter a discusión el hecho del martirio y sus causas.

---

(1) A. A. S., l. c.

(2) Ob. cit. Tomo III, núm. 333.

La razón de ello seguramente es porque respecto de este punto no es tan peligroso el apasionamiento como respecto de las virtudes por el siervo de Dios practicadas.

VI

Principia Generalia de Personis in Ecclesia.—Commentarius Libri II Codicis Juris Canonici. Canones praeliminares 87-106, a P. Gommaro *Michiels,* O. M. Cap. XVI-578 págs. en 4.° Lublin-Polonia (Universitas Catholica)—Brasschaat-Belgium (De Bievre) 1932.

El año 1929 publicó el P. Michiels en dos respetables volúmenes un comentario al libro primero del Código Canónico, que fué recibido con general aplauso, tributándosele calurosos elogios en multitud de revistas donde fué reseñado, no siendo la nuestra la menos pródiga en ese punto.

Como era de esperar el autor sigue en el presente volumen el sistema allí adoptado de estudiar las cosas *a fundamentis* y con maravilloso acopio de erudición.

En ocasiones, menester es consignarlo, resulta excesivamente difuso.

Sirvan de ejemplo, por no citar más que uno, las 45 páginas que invierte en exponer el can. 98, el cual si bien no es de los más breves, tampoco es de los más importantes, pudiendo quedar suficientemente atendido en menor espacio.

Bien haría, por consiguiente, en irse un poco a la mano, para no dejar correr demasiado la pluma, como no sea en las cuestiones de mayor importancia que exigen ser tratadas con mucho detenimiento, si han de quedar convenientemente dilucidadas.

Distribuye el autor el contenido del presente volumen en cuatro partes. En la primera—que versa acerca de las *personas físicas en la Iglesia*—, estudia su noción y constitutivo, su diversa condición jurídica por razón de la edad, del origen y del domicilio, del parentesco y del rito.

En la segunda, cuyo objeto son *las personas morales,* analiza el doble elemento, material y formal, de las dos clases de personas morales, colegiales y no colegiales, su capacidad jurídica, y su duración y extinción; terminando con un apéndice, donde resume las principales teorías excogitadas para explicar la naturaleza de la persona moral, siendo de opinión que el Código consagró la teoría denominada de la *abstracción,* según la cual las personas morales son *entes ideales* o sea entes de razón, pero con fundamento *in re.* «*Entia rationis,* quia—son sus palabras—verum jurium subjectum in personis moralibus non est summa personarum physicarum vel rerum eam actualiter componentium, sed entitas abstracta, ab iis distincta, imo independens;—*cum fundamento in re,* quia abstractio illa supponit factum naturale associationum seu reale substractum, a personis physicis naturaliter efformatum» (p. 460).

En la tercera parte, que lleva por título: *De actibus juridicis personarum in Ecclesia,* examina los elementos esenciales de que se componen los actos jurídicos puestos por las personas eclesiásticas, así físicas como morales, señalando con gran detenimiento el pernicioso influjo que en ellos pueden ejercer la violencia, el miedo, el error, la ignorancia y el dolo en sus diversos gra-

dos, exponiendo a continuación los diversos medios que el derecho admite para subsanar los actos jurídicamente nulos.

Y por último, la cuarta parte va dedicada a exponer el can. 106 donde se contienen las normas generales sobre la precedencia o lugar que deben ocupar las personas eclesiásticas en las reuniones públicas.

Como remate del volumen se coloca un índice de los cánones en él comentados, y otro alfabético, además del analítico que va al principio.

No pocas son las observaciones que sugiere la lectura de esta obra, encomiásticas muchas de ellas, de crítica otras. ¿Qué obra humana, aun las mejor pulimentadas, carece de algún lunar?

Debemos consignar algunas, así de las primeras como de las segundas. En primer lugar damos por reproducidas aquí las alabanzas generales que tributamos al comentario sobre el libro primero, según puede ver quien lo desee en la pág. 282 del n. 122 (Marzo-Abril de 1930).

Después de exponer ampliamente lo relativo a la adquisición y pérdida del domicilio y cuasi domicilio, afirma nuestro autor, y prueba muy cumplidamente, según opinamos, la posibilidad de que una persona posea varios domicilios y cuasi domicilios no sólo voluntarios, sino también necesarios (pp. 165-168).

Vastos y sólidos conocimientos refleja poseer sobre el constitutivo de las personas morales y sus actos, resolviendo con gran acierto en la generalidad de los casos las múltiples cuanto difíciles cuestiones que sobre la materia se plantean. Nos fijaremos en un punto.

Nadie, por poco versado que esté en estos asuntos, ignora la debatida cuestión que viene torturando a los comentaristas del can. 105, 1.°, y que la Comisión del Código no ha creído conveniente resolver aún, sobre si afecta a la validez de las decisiones, que los Superiores oigan el parecer de las personas a quienes deben consultar en ciertos casos, antes de tomar algún acuerdo.

En pro y en contra se esgrimen argumentos de mucho tomo, y por autores de gran valía.

El P. Michiels reproduce con lealtad las razones alegadas por ambas partes, y luego da su fallo en los términos siguientes:

«*Si inspiciamus sola canonis verba* (subraya el autor) in textu et contextu considerata, nullum videtur dubium, quominus significatione propria intelligenda sint de auditione consilii *ad validitatem actus* Superioris necessaria. *Sed* iuxta sana interpretationis principia in can. 18 enuntiata... Jamvero, negari non posse videtur invaliditatem actus *generaliter* statutam talia producere *consectaria practica,* quae sint bono ordini juridico vere contraria. Quapropter *opinamur benigniorem sententiam esse solide probabilem,* non solummodo extrinsece, ratione auctorum magni nominis eam propugnantium, sed etiam intrinsece, propter gravissima sententiae severioris consectaria» (pp. 417-418).

Sin ocultar nuestra preferencia por la opinión, según la cual dicho requisito *afecta a la validez,* juzgamos aceptable en la práctica la solución propuesta por nuestro autor, dado el estado actual de la cuestión.

Y con esto queda indicado al mismo tiempo por qué han salido de nuestra pluma elogios cuando hubimos de reseñar autores que defendían ser necesario para la validez el oir el parecer de las personas a quienes corresponde

darlo; y no hemos censurado a aquellos otros que sostenían la opinión contraria.

Ya que la oportunidad nos brinda, dejaremos consignadas aquí algunas observaciones a propósito de ciertos argumentos por estos últimos aducidos en apoyo de su tesis. Sea la primera sobre los inconvenientes que se seguirían de afirmar que el mencionado requisito afecta a la validez, comoquiera que no han sido raros los casos en que se tomaron determinaciones y se hicieron nombramientos sin cumplirlo. ¿Quién duda que eso de los inconvenientes que seguirse pueden de interpretar una ley dudosa en determinado sentido es razón suficiente para entenderla de forma que aquellos se eviten en lo posible? Pero no se ha de olvidar tampoco que es muy expuesto exceder los justos límites en ver inconvenientes, creándolos o agrandándolos, con el consiguiente peligro de cometer no pocas arbitrariedades y de quedar incumplidas leyes cuya observancia urge, mientras el legítimo superior no conceda la oportuna dispensa. Y algunos parecen olvidar con relativa facilidad esto de la dispensa, y en vez de acogerse a este refugio, optan por seguir un camino más expedito, cual es el de *buscar interpretaciones* que les permitan obrar con más libertad. Téngase presente que las leyes por ser duras o difíciles de cumplir, no dejan de ser leyes, según el consabido principio «dura lex, sed tamen lex».

Hay cosas cuyo uso, si no se anda con suma cautela, fácilmente redunda en abuso, y una de ellas es, a no dudarlo, esta de que venimos hablando.

Pero pasemos ya al otro punto, o sea que la frase «satis est ad valide agendum ut Superior illas personas audiat», del can. 105 no es, según los cc. 11 y 1680, expresiva de invalidez del acto en caso de incumplimiento de lo en ella preceptuado.

Pues bien, prescindiendo de la ilicitud de su inobservancia, lo cual ciertamente no habla en favor de los incumplidores, y sin embargo es una de las razones que mueve a los partidarios de la validez a defender ésta, y reconociendo que dicha frase adolece de ambigüedad, no fijándose más que en ella, otra cosa resulta si se atiende al conjunto, como en efecto debemos hacer.

Y aunque de suyo no sea recomendable tratar de resolver una dificultad con otra, no estará fuera de propósito mencionar lo de la profesión religiosa subsiguiente al noviciado, la cual, según el can. 574 § 1, «*debe* hacerse en la misma casa noviciado».

La frase, como se ve, afecta a la licitud, no a la validez, ni parece quedar ésta comprometida si la profesión se hiciera fuera de la casa noviciado, con lo que establece el can. 572 § 2: *Ad validitatem vero professionis perpetuae... requiritur insuper ut praecesserit professio simplex temporaria ad normam can. 574;* ya que podía esto explicarse sin violentar el texto, afirmando que la validez se refiere a la necesidad de que hubiera precedido el hecho de la profesión temporal, conservando la circunstancia del lugar el carácter que le asigna el can. 574, o sea que *debe emitirse en la casa noviciado,* sin que esa condición, repetimos, afecte a la validez.

Y sin embargo de esto y de que, si no todos los autores, la inmensa mayoría (en todo caso había mucha más uniformidad que respecto del can. 105), defendían ser válida la profesión fuera de la casa noviciado, y de seguirse a veces *no pequeños inconvenientes* de la interpretación rígida, es lo cierto que

la Sda. Congregación de Religiosos, aunque no ha publicado ninguna declaración, que sepamos, considera de hecho inválidas las profesiones hechas fuera de la casa noviciado.

Advertiremos, para terminar este punto, que no obstante nuestra predilección por la sentencia de que afecta a la validez del acto subsiguiente el requisito previo de pedir consejo, no nos preocupa, sin embargo, la solución que la Comisión del Código dé sobre ese asunto, si algún día se decide, por fin, a dirimir el pleito, aunque se incline por la opinión contraria.

La tercera parte contiene un estudio muy recomendable acerca de los actos jurídicos de las personas eclesiásticas. Hemos de limitarnos a hacer resaltar un solo punto y es lo relativo al dolo. Tenemos por muy acertada la distinción que hace entre el error proveniente del dolo, y éste, en sí mismo considerado, el cual ya por sí mismo implica una verdadera injuria, merecedora por sí sola de que el derecho señale contra ella el conveniente remedio, independientemente de los que por razón del error concede, a fin de que la persona, víctima del dolo tenga medios oportunos a donde acudir para indemnizarse de la injusta vejación con que su libertad fué lesionada (Cfr. pp. 535-542).

Fuerza es que pasemos ya al otro capítulo de nuestra labor, o sea a la tarea ingrata de anotar algunas de las inexactitudes que hemos encontrado.

Dice el can. 88 en el § 2. Minor, si masculus, censetur pubes a decimo quarto, si femina a duodecimo anno completo.

Y en el § 3 añade: Impubes, ante plenum septennium, dicitur infans... et censetur non sui compos; expleto autem septennio usum rationis habere praesumitur.

Aunque se pueda discutir qué clase de presunción establece este canon, parecía natural atribuir idéntico valor a las presunciones de ambos párrafos, y por consiguiente que la discordancia existiera entre diversos autores, pero no que uno mismo las calificara diversamente. El P. Michiels, sin embargo, incurre en ésta, que a nosotros se nos antoja anomalía.

En efecto, a propósito de la pubertad se expresa de este modo: «Haec determinatio (de los 14 o 12 años respectivamente) indubitanter dicenda est in praesumptione juris fundata... opinor tamen, contra quosdam, hanc praesumptionem non esse juris simpliciter, quae in unoquoque casu concreto veritati cedat, sed juris et de jure (can. 1.826), ita ut, quotiescumque in jure de puberibus agatur, numquam attendenda sit actualis generandi potentia, sed aetas in hoc canone statuta, nisi sane quoad unum alterumve punctum contrarium expresse statuatur» (p. 29).

Pero al hablar del uso de la razón, arguye de esta manera: «*Revera* seu naturaliter *infantia* seu incapacitas juridice agendi durat usquedum usus rationis fuerit de facto acquisitus. Cum autem... in praxi non raro difficile sit cum certitudine omnimoda determinare an momentum illud de facto necne advenerit, legislator, ne locus detur ambiguitatibus et anxietatibas frequentibus, juxta illa quae communiter contingi solent statuit, infantiam ideoque incapacitatem juridice agendi praesumptive durare usque ad septimum annum completum, non vero postea... «*Praesumptive*», inquam, et *praesumptione* quidem *juris simpliciter,* non juris et de jure (can. 1826), ita ut si usum rationis

in casu concreto ante septennium adesse probetur, eo ipso capacitas juridice agendi regulariter habeatur...» (pp. 32-33).

En una excursión que hace por diversos cánones para ilustrar el epígrafe *Quoad acquisitionem et possessionem jurium,* relativamente a los efectos de la menor edad, afirma que se necesita *haber cumplido* catorce años para poder ser admitido lícitamente como padrino del bautismo y confirmación (p. 38).

Pero es el caso que el vocablo empleado por el can. 766 no exige (o por lo menos no es del todo claro) que estén cumplidos los catorce años; basta haberlos comenzado. Dice así: 1.° Decimum quartum suae aetatis annum *attigerit.* Y para satisfacer lo que este verbo pide no se necesita haber cumplido los años.

Cierto que el can. 1254, § 2 emplea otro término más claro hablando de la edad en que cesa la ley del ayuno, pues dice que obliga (usque) ad inceptum sexagesimum (annum), pero no lo es menos que cuando el Código exige años completos (no obstante ser esa la regla general), lo dice expresamente, como puede verse en los cc. 28, 88, 92, 555 y otros.

Y comoquiera que esa disposición del can. 766 coarta el libre ejercicio de los derechos, en sentido estricto debemos interpretarla, para no contravenir a lo establecido en el can. 19.

Al hacer el cómputo del tiempo necesario para la adquisición de domicilio (p. 110) y del cuasi-domicilio (p. 127) incurre en una anomalía semejante a la que dejamos señalada respecto del can. 88.

Investigando, a propósito del can. 105, qué obligación tienen los Superiores de seguir el voto de los consejeros, refiriéndose a la frase: *Si consensus exigatur, Superior contra earundem votum invalide agit,* tras una explicación muy científica de semejante prescripción, añade Michiels: Vi hujus statuti Superior non potest agere *contra* consiliariorum votum; nihil tamen impedit quominus ab agendo abstineat, quippe cum nullibi cogatur illud facere, quod major pars consiliariorum faciendum concluserit (p. 405).

El autor nos permitirá un reparo y que le digamos que en vez de esa afirmación rotunda, tendríamos por más acertado aplicar aquí la distinción que los antiguos canonistas hacían respecto de las elecciones (de la cual hace mención él mismo en el lugar oportuno) (p. 379), de esta forma: si se trata de negocios *necesarios* para la persona moral, el Superior no es libre para dejar de ejecutar lo que la mayor parte de los consejeros decidió que debía hacerse, en el caso contrario, o sea cuando se trate de cosas no necesarias, queda al arbitrio del Superior el abstenerse de ejecutar lo por aquellos acordado.

Sobre el n. 2 del mismo canon, acerca de cómo debe proceder el Superior cuando haya de pedir el voto de varios consejeros, se expresa de este modo: Convocatio et actus collegialis certo requiruntur ad liceitatem actus, nisi contrarium iure communi (v. gr. in can. 302) aut jure particulari (quod vi canonis 101, n. 1 juri communi praevalet) statuatur (p. 427).

O mucho nos equivocamos o el can. 101 no tiene nada que ver con lo de la convocatoria, y por tanto no se puede acudir a él para esto.

Atribuimos a una distracción momentánea lo que pone en la pág. 485 donde afirma que según el can. 879 no basta para oir confesiones la concesión

implícita de la jurisdicción, sino que se requiere concesión *explícita*. El canon habla de concesión *expresa*, la cual puede ser explícita o implícita, según es doctrina corriente y que nuestro autor allí mismo menciona.

Tampoco acertamos a comprender por qué limita la intervención de la Sda. Congregación de Religiosos, *a los exentos*, en los casos de recurso contra los decretos del Ordinario de lugar sobre cuestiones de precedencia (página 568).

No dudamos que los lectores agradecerán estas observaciones, e igualmente el autor, al cual servirán sin duda para someter a nuevo examen y corregir en ediciones posteriores o en subsiguientes volúmenes, algunas de esas cosas.

Ni es preciso añadir que no por esos pequeños lunares deja de estar el mérito de esta obra muy por encima de lo común, por cuyo motivo la recomendamos con todo encarecimiento, en especial a los profesores; felicitando al mismo tiempo a su autor y haciendo votos porque podamos pronto saborear sus nuevas producciones.

No ha sido pequeño el placer que experimentamos al enterarnos de que piensa comentar todo el Código. Será un valioso monumento erigido en honor de éste.

FR. SABINO ALONSO.

BOLETIN DE ORIENTALISMO

«EL MESIAS» (I).

Sin perjuicio de lo que después digamos sobre varias ideas contenidas en la obra, hemos de decir que el estudio de Hugo Gressmann sobre «El Mesías» es de los más fundamentales para conocer la Exégesis alemana, y para estudiar el problema más trascendental del Antiguo Testamento, que son las profecías mesiánicas. Libro verdaderamente macizo, fruto de una vida laboriosa, y aunque resentido de ciertos prejuicios de los estudios juveniles del autor y de la escuela en que estudió, al fin es sincero y revelador de ansias de verdad. El título de «El Mesías» dado a este conjunto de estudios proféticos, mesiánicos, escatológicos, apocalípticos, y que él mismo había bautizado, en un libro precursor del presente, con el título de «Escatología israelita judía», es toda una confesión. Es cierto, como nadie niega, que una buena parte de las profecías mesiánicas sólo lo son en sentido amplio, porque en ellas no aparece la figura del rey mesiánico; y también es cierto que el Antiguo Testamento presenta al Mesías en figuras muy distintas: la del nuevo David, la del Siervo de Jahvé y la del Hijo del hombre. Pero todas esas profecías y rasgos sueltos se unen en un solo tipo que es el Mesías, el único Mesías. No son, pues, las profecías del Mesías algo esporádico o inorgánico en el Antiguo Testamento, como es corriente opinar entre los críticos y como parecía suponer el autor en su obra anterior, sino algo que pertenece al núcleo de las mismas» como ha mostrado en este libro y ha significado gallardamente con el título común de «El Mesías». En la idea del Mesías, y consiguientemente en una porción de cuestiones sobre autenticidad y exégesis de los textos bíblicos, ha dado Gressmann un gran paso hacia nuestra tesis. Wellhausen con toda su escuela negó las profecías escatológico mesiánicas anteriores a la cautividad; para Volz es Ezequiel el primer profeta de Jahvé; y conforme a este postulado todos los textos en que se encontrasen tales profecías habían de ser necesariamente posteriores a esa fecha. Pero Gressmann, y antes de él Gunkel, sostienen con noble empeño que las profecías mesiánicas son, no solamente ante-

(1) *Hugo* Gressmann, *Der Messias*. 18*-506 págs. en 4.° Precio 29,70 marcos en rústica, y 32,40 encuadernado. Vandenhoeck et Ruprecht. Göttingen. 1929.

riores a la cautividad, sino a los profetas escritores; pertenecen a la conciencia misma del antiguo pueblo israelita, que venía viviendo de esas esperanzas. Unicamente tienen de malo, tanto Gunkel en sus estudios sobre el Génesis, como Gressmann en la presente obra, que exageran ese contenido popular y lo recargan unilateralmente de elementos mitológicos, y motivos o imágenes tomadas de pueblos extraños. En esta propensión a admitir elementos que bautizan con el epíteto de «mitológicos», está el mayor flaco de la obra, aunque la originalidad de la idea explica la predilección excesiva por ella. Reconoce y explica muy bien cómo todo este elemento popular, mitológico o romancesco, no pasa de ser el vestido externo, la corteza, o en otros términos, los motivos o materia sobre que los profetas construían las grandes obras de su genio original, pero acaso no llega a precisar con el rigor debido, que todos los elementos extraños que formaban la atmósfera de Israel, eran para él a lo sumo, lo que es el aire, o el alimento para un sér viviente, que no se transforma el sér viviente en el alimento, sino el alimento en el sér viviente; y por lo tanto la vida de éste por mucho que pudiera recibir de fuera siempre sería homogénea, la misma específica e individualmente. Por eso es inexacta, en la forma más aún que en el contenido, la expresión que la religión israelita ha tomado de otro pueblo tal o cual doctrina, pues las más de las veces se trata de solas imágenes que son únicamente una nueva expresión, más clara, más expresiva, más desarrollada de lo que ya se encontraba en profecías anteriores. Si hubiera reparado un poco más en el espíritu divino que animaba a los profetas, hubiera comprendido mejor esa vitalidad de la religión de Israel.

Quitadas, pues, algunas exageraciones, es plausible este método de buscar los motivos, o si se quiere tópicos, que son como la materia o ropaje de las ideas originales proféticas. Y tiene entre otras ventajas una muy notable, que por él aparece claramente cómo todo ese cúmulo de promesas materiales que llevaron sobre sí toda la atención de los judíos materialistas, no son lo genuínamente profético, sino materia o motivos recibidos del uso común de hablar, que ellos tomaron como colores para pintar su ideal religioso-moral. A esto dedica un buen espacio al principio de la obra, mientras que a las cuestiones crítico-literarias las da mucha menos importancia, lo que contribuye a hacer fácil la lectura. Los tres primeros capítulos son un tratado de esta parte más material: el estilo de corte oriental, los géneros literarios en las profecías, el tema de la vuelta de la edad de oro; mientras que en lo restante se ocupa de las diversas figuras del Mesías: el Mesías rey ideal, el Siervo de Jahvé, el Hijo del hombre, terminando con un estudio sobre las posibles influencias egipcias.

El estilo de corte oriental.—Hay motivo sobrado para dedicar un estudio a esto, porque al Mesías se le presenta en muchos casos como el *rey ideal;* y como a tal se le aplican atributos usuales en las cortes orientales para los gloriosos soberanos. Pueden ocurrir, además, casos en que se dude si la profecía celebra a algún soberano histórico o al rey del porvenir; y esto es otra razón más para justificar el estudio de este tema.

Entre todas las ceremonias y estilos de corte, la principal era la unción. Los reyes de Israel eran sobre todo «ungidos». No se decía: «coronar rey», sino

«ungir rey». El rey es «el Ungido de Jahvé». La unción le santificaba, le divinizaba, le hacía intangible. Los egipcios tenían una ceremonia afín a ésta: la loción. Y los asirios, quizá usaban la investidura. Todas las cuales pueden ser partes de un todo idéntico. Israel conviene en este punto con sus vecinos los Amorreos. La unción era como el bautismo; al lado de ella existía todo un conjunto de usos y costumbres, expresiones, que se las puede llamar «etiqueta» de corte, porque de la corte nacen, en ella prosperan, y son obligaciones fijas a que hay que someterse, sin suprimir por eso del todo el elemento original debido a la inspiración personal de cada poeta, y a los nuevos acontecimientos de cada período. Motivos obligados serán en este estilo, el rey, su gloria, la riqueza de su tierra, etc., etc , siempre los mismos. Una propiedad, juzgando por lo que ocurre en otras cortes, parece que debe ser la exageración: el rey tiene que oir lo agradable, aunque la verdad no corresponda; el reyezuelo no ha de ser pintado como distinto de los grandes reyes o emperadores. El estilo de corte es igual en todas partes, es internacional, por el comercio y emulación que existía entre ellas, como sabemos en concreto que había relaciones entre la corte de Israel y la de Egipto.

Esto así dicho es teoría general. Pero ¿se puede comprobar que de hecho se dé este caso en Israel? ¿Se conserva en la Biblia algún recuerdo de este estilo de corte? Gressmann hace a este propósito un estudio sobre tres salmos (2, 72, 109) que según los estudios de Gunkel se denominan «salmos reales» (Königslieder). Que estos salmos recuerden en su estilo las fórmulas y expresiones aplicadas a los grandes reyes orientales no hay dificultad en admitirlo; pero que ellos sean directa y formalmente cantos dirigidos a algún rey histórico, es del todo inaceptable. El salmo, cree Gressmann que responde a las circunstancias especiales que se crean cuando muere un gran rey y su hijo se dispone a ocupar el trono. Los vasallos que sólo por la fuerza le obedecían, creen ver ahora la ocasión para romper el yugo de la servidumbre. El poeta que celebra el advenimiento del nuevo rey, describe la peligrosa situación política y consuela al nuevo soberano, porque Dios está en el cielo. No se puede decir que el salmo segundo corresponda a las circunstancias históricas de Israel en ningún periodo. Los «reyes de la tierra» no han estado nunca bajo el yugo del rey de Sión. «Quebrarlos como vasos» podría corresponder a algún príncipe asirio, pero no a alguno de la historia de Israel. Podría, piensa Gressmann, haber nacido esto como estilo de corte en los grandes imperios egipcio o asirio, y luego como fórmulas hechas haber sido trasladado a la corte israelita, pero siempre resultaría intolerable y ridículo que un rey, el más poderoso que haya habido en Israel, se denomine *dominador universal,* y a los príncipes de Edón y Filistina, que eran como alcaldes, se les llamase «reyes de la tierra». No ha encontrado, ni creo podrá encontrar, ejemplos claros de este estilo, fuera de los grandes imperios egipcio y caldeo, en donde de hecho o de derecho existía esa dominación tan universal. El rey del salmo segundo no es un rey histórico, sino el rey futuro que ha de venir, según la generalidad de las profecías mesiánicas, en los últimos tiempos, cuando los pueblos se revuelven contra Dios y contra Jerusalén; y si llega a reinar es por la potencia de Jahvé que está en el cielo. Sus tiempos coinciden, como en los demás

vaticinios, con el juicio en que unos serán quebrados como vasos y otros se convertirán al Dios de Israel.

En el mismo caso está el salmo 72. Mal se ve aquí Gressmann para explicar como estilo de corte, o acomodación de las alabanzas a los reyes egipcios, todo lo que se dice de este rey ideal, de su justicia, de su bondad y de la exuberancia de riqueza, que recuerda la vuelta del paraíso. Es caracter bien marcado de toda la historia israelita el descontento con lo presente y la aspiración contínua hacia un porvenir cada vez más grande. En todos los profetas de Israel encontramos una grande aspiración hacia el ideal futuro de paz y justicia, y al mismo tiempo una perpetua condenación de los tiempos presentes.

Acerca del salmo 110, en que se canta la unión en una sola persona de las dos supremas magistraturas de Israel: la real y la sacerdotal, tiene muchísima razón Gressmann al decir cuán poco fundamento tienen los críticos que se han atrevido a retrasarlo hasta el período de los Macabeos, pues ya antes tenían modelos de reyes sacerdotes como Melquisedec. Este, más aún que el segundo, tiene expresiones que de ninguna manera podrían entrar en el estilo de una corte israelita, tales como el sentarse a la derecha de Jahvé y el obtener como una gracia nueva la unión del sumo sacerdocio con la dignidad real, como una renovación de los tiempos prehistóricos significados en Melquisedec.

Podría pues decir otra vez Gressmann a propósito de estos salmos, lo que dice en otras ocasiones: que de la poesía cortesana en Israel no se nos ha conservado nada. ¿Habrá siquiera expresiones o imágenes parecidas a las que eran usuales en la corte egipcia o asiria para significar la aproximación del rey a Dios, la filiación divina del rey, su divinización en vida o después de muerto? Se aducen muchísimas cosas de esas relaciones, participaciones, semejanzas, entre el dios y el rey, que si bien en Egipto y Asiria son claras, en Israel no pueden pasar de ligeras conjeturas. La filiación divina del rey, que tan frecuente era en Egipto y Caldea, tiene en la Biblia alguna reminiscencia en el 2 Sam. 2^{14} (Salmo 89^{27}); pero es ya una imagen muy pálida, y en sentido trasladado, además de no ser puro estilo de corte sino profético. Salomón, no tanto en su persona cuanto en la magnífica posteridad que representa, es llamado hijo de Dios, pero hijo adoptivo, no natural. Promete Jahvé que le hará «primogénito» entre todos los reyes de la tierra, significando que le pondrá a la cabeza de todos los demás; pero esto por la manera de expresarlo y particularmente por la grande ponderación de que es objeto se ve que no es una fórmula corriente de poeta cortesano en que nadie repara, sino una afirmación original, hija de la fe en el poder de Dios, y gemela de las grandes promesas proféticas. Sobre otro texto (Dt. 33^{17}), que parece referirse al que se supone haber sido primer rey en Israel, Gedeón o Jerobaal, y anuncia que con sus cuernos acorneará los fines de la tierra, no se puede argüir para suponer en el reducido reino de Israel las pomposas expresiones de la corte egipcia, porque en ese texto todo es incierto. La costumbre de divinizar al rey después de muerto, tiene su solar en Egipto. También se encuentra en la antigua Babilonia y Asiria y otros pueblos pequeños, pues nada tiene de extraño que divinizaran a los reyes muertos, si divinizaban también a individuos particulares, como enseña el libro de la Sabiduría. En Israel no se logra encontrar ni siquiera indicios verdaderos. Durante su vida se divinizaba al rey

en los grandes imperios, pero no en Israel, impidiéndolo su religión mucho más espiritual; como no se quiera ver una expresión metafórica en el salmo 45[7]: «Tu trono, ¡oh Dios! está eternamente y para siempre».

No se puede, pues, argüir por unos pueblos, para juzgar el estilo de corte de otros. El estilo de las cortes orientales es, por ejemplo, distinto del de las helenísticas. Y así se ha equivocado Wendland en sus concienzudas investigaciones sobre las fórmulas de corte de los Tolomeos, al querer generalizarlas. Del mismo modo la corte Israelita es algo muy distinto de todas las demás por las particularidades de su religión que lo mismo en los tiempos antiguos que en los más recientes hacía de Israel un pueblo raro. Las cortes egipcia y babilónica influían poderosamente en todas las cortes cananeas; pero no pudo influir tanto en Israel porque les faltaba lo fundamental: la institución misma del reino. Pero ya que al fin se decidieron en los días de Samuel a imitar a las naciones, que todas tenían su rey, y tuvieran que admitir algunas ceremonias anexas, como la unción, pero nunca pudo pasar de algunas fórmulas externas, limitadas y controladas por aquella otra idea fundamental de que el verdadero rey era Jahvé, y el soberano terreno nada más que su siervo, poco superior a sus hermanos los demás israelitas. Esa mayor democracia que se nota en todo el primer milenario antes de J. C., con respecto al milenario anterior, se deja sentir de una manera principalísima en Israel, cuya monarquía data de este tiempo y no goza de derechos adquiridos en la historia anterior Un ejemplo solamente: el disco solar que nacido de Egipto se extendió por todo el Oriente y llegó hasta Turquía, no tocó en Palestina.

Sea, pues, conclusión de este capítulo que todos esos salmos, o himnos denominados reales, no pueden contener puras alabanzas al rey terreno, a imitación de lo que era estilo cortesano en Egipto o Babilonia, porque tan exageradas y tan desproporcionadas son para El, que se avergonzaría de oirlas. Sólo son alabanzas del rey, en cuanto que éste representa la dinastía davídica, que logra su remate y su corona en el rey Mesías, y en cuanto que por ella se ha de desplegar la potencia del Dios de Israel superior a todos los dioses y señor de los últimos confines de la tierra.

Formas de la literatura profética.—También es este un capítulo previo al estudio de la persona del Mesías, porque los profetas, además de su propio espíritu original, eran hombres de su siglo, y no menos que los grandes genios modernos, expresan sus grandes visiones en las formas de la poesía o prosa corrientes. Conocer estos elementos o temas comunes, es un medio de mucha importancia para apreciar el elemento original. Las profecías en la Biblia están entremezcladas y sin orden; no se las puede exponer como si fueran un todo connexo. Hay que separarlas y ordenarlas conforme a los diversos géneros a que pertenecen: una cosa parecida a la que ha hecho Gunkel con los salmos.

Se trata principalmente de dos especies, que casi se han venido admitiendo como un dogma y sin embargo no se acaba de ver fundamento a esa división, sobre todo tal como algunos la proponen: las profecías de *dicha* y las profecías de *infortunio*. Esta división que en la obra de Gressmann, precursora de la presente, sobre la escatología, expresaba lo esencial de la predicación

profética, sigue teniendo para él mucha importancia. Unas profecías son para Gressmann esencial y exclusivamente prometedoras de felicidad y otras exclusivamente amenazadoras de calamidades. Son dos géneros distintos de profecías sin conexión, ni relación de unas con otras. Ambas son de suyo absolutas. Las profecías de calamidad, cuando son muy violentas no mencionan condición, como si dijeran que el arrepentimiento es inútil para librarse de esas amenazas. Pero a nadie se le oculta que, tratándose de un Dios que no es dios de palo, cuando vea arrepentimiento, se arrepentirá también El del mal que había prometido hacer. Las profecías de dicha esas sí que son absolutas, sin condiciones ni peros. Los críticos admitiendo estos dos géneros proféticos tan contrapuestos han pensado que son inconciliables en un mismo profeta: porque imaginándose que son profecías fatalistas, los que ven la calamidad como necesariamente futura, no pueden ver también la dicha. De modo que, si en un mismo libro se encuetran profecías de estos dos géneros distintos, las unas han de ser necesariamente añadidas posteriormente. Ahora bien, antes del destierro el contenido principal de las profecías son amenazas; luego las promesas han de ser posteriores. De aquí la ley general: todas las promesas proféticas son posteriores a la cautividad. Contra esta conclusión se levanta indignado Gressmann, aunque su explicación no satisface del todo. Dice que las promesas lo mismo que las amenazas, y en general la escatología, es muy anterior al destierro y aun al período profético, tanto que pertenece al núcleo de la tradición popular y que remonta hasta los antiguos egipcios, cuyos oráculos son de dicha y de infortunio. El error de los críticos literarios está en haber confundido lo escatológico mesiánico con lo apocalíptico. Mientras que la apocalíptica se remonta en sus concepciones y en sus fechas muy lejos de lo humano, histórico y real, lo netamente mesiánico-escatológico suele estar encuadrado en las circunstancias históricas, de modo que muchas veces se ha juzgagado como presente el fin de los tiempos.

Las pruebas que aduce el autor para demostrar la existencia de la escatología, así entendida, en la tradición y escritos anteriores a la cautividad, son terminantes. En los antiquísimos profetas Amós y Oseas existen ya, como formas estereotipadas y popularmente conocidas, las fórmulas: «al fin de los días», «en aquellos días». Amós combate ideas populares equivocadas sobre el día de Jahvé, el día bueno y el día malo; luego ya antes de Amós, el primer profeta escritor, existían ideas escatológicas. Se ha pensado que la escatología, como la profecía propiamente tal, ha nacido con Ezequiel, porque a él es a quien se le empezó a objetar diciendo, que sus profecías eran para plazos largos; pero este modo de argüir indica que para tiempos remotos ya esperaba el pueblo mismo sin que se lo dijeran; además que también el profeta anuncia cosas para sus días.

Es de interés precisar el modo como se cree que nació esa división en dos clases de profecía y el carácter peculiar de cada una de ellas. Está estrechamente relacionada con la división en profetas verdaderos y profetas falsos. Si se admitiera sencillamente este carácter, con las consecuencias que naturalmente se siguen sobre la naturaleza de cada una de sus profecías, sin querer hacer en parte una apología de los profetas falsos, y sin exagerar el carácter amenazador de los verdaderos, como si fueran hombres sin sentimientos hu-

manos y patrióticos, entonces estaríamos todos conformes, aunque en todo caso dentro de esas expresiones odiosas reconocemos un fondo parecido al nuestro. Se quiere que la diferencia fundamental sea otra: que un grupo (profetas de dicha) son los que juzgan según principios patrióticos, y otra (los profetas de desdicha) los que juzgan según principios éticos sin miramientos a los intereses del rey o de la patria. Según esto ocurriría que los unos eran profetas de corte y los otros vivían fuera de ella, aunque de vez en cuando también eran consultados éstos por el rey. Para los unos el Mesías era el rey mismo, para los otros un personaje distinto, como una oposición. A los unos como patriotas los amaba el pueblo y eran muy numerosos, los otros, pocos en número, eran aborrecidos y tenidos por locos. Pero la posteridad ha hecho justicia, porque ha visto que los verdaderos patriotas eran los denominados profetas de desdichas, que juzgaban el patriotismo desde principios más altos. Las profecías de dicha eran monótonas, en formas estereotipadas, sin espíritu, sin interés y por eso se han perdido, a lo menos en su mayor parte.

Esta división, si tuviera verdadero fundamento, en lo que se distingue de la división en verdaderos y falsos profetas, ¿se la podría aplicar dentro de los profetas que componen nuestra Biblia? Se ha querido hacer una división matemática entre profetas anteriores y posteriores a la cautividad. Los anteriores son los profetas de calamidades, cuyas obras se han conservado, mientras que las de sus rivales han desaparecido. Los posteriores serían los legítimos herederos de los antiguos profetas de dicha. Gressmann cree que aun de antes de la cautividad se conservan profecías de dicha como las de Nahun y Habacuc y Dt. 32, junto con muchas sentencias y poesías introducidas posteriormente en las profecías de calamidades, pero que en realidad eran de dicha. Mas no sólo antes del destierro, sino antes de los profetas escritores se puede comprobar críticamente la existencia de promesas: por de pronto en las profecías de Jacob, de Balaán, de David (2 Sam. 7), y, como imitación de las profecías, en los himnos reales. Para Gressmann es un absurdo inconcebible la tesis de los críticos literarios, que las promesas y esperanzas israelitas empezaron con Ezequiel; y en esto es muy de alabar. Pero no lo es tanto cuando se deja llevar por el prejuicio de esa distinción tan marcada en dos géneros de profecía.

Para que se vea cómo la división en profetas de dicha y profetas de desdicha es hija del prejuicio y no de la evidencia objetiva, el mismo Gressmann admite que las amenazas en el fondo son condicionadas, y principalmente ordenadas a procurar el arrepentimiento y la enmienda del pueblo, a quien se dirigían. De modo que, más bien que amenazas fatales, se las debería llamar reprensiones, amonestaciones, que es un género profético completamente distinto. Más aún: él mismo reconoce este nuevo género entre los profetas de desdicha, bien que restrigiendo demasiado el número. Además no hay profeta de desdicha que, según él, no admita también la dicha, aunque la relegue a segundo término. Resumiendo el origen y proceso de los géneros proféticos, lo primero de todo habría existido la promesa absoluta, o la promesa y amenaza, pero la amenaza contra los pueblos enemigos, que es un nuevo género de promesas para Israel. Así son, por ejemplo, las profecías de Balaán y los oráculos contra las naciones. En tiempo de Amós la amenaza se volvió contra

Israel: cosa hasta entonces nueva y que requería nuevo género literario.

Concretándonos ahora a las promesas, su contenido es en el fondo el mismo, aunque diversamente coloreado según los diversos tiempos: con motivos políticos, como aspiraciones dominativas, un gran rey descendiente de David, la unión de las tribus de Israel, la reedificación de las ciudades destruídas, la paz en la tierra; motivos naturales, como la transformación de la tierra, la fertilidad extraordinaria, la transformación de Palestina y de Sión; motivos moral-religiosos, como la desaparición de la idolatría de los Baales, *masebas, ascheras,* y el reconocimiento de Jahvé como Dios de Israel en quien todos creerán, y cuyo pacto sería escrito en los corazones de todos.

Entre las profecías que anuncian bienandanzas hemos hecho alusión a los oráculos contra las naciones, pero éstos merecen atención especial porque propiamente forman un nuevo género profético. Hay oráculos contra un pueblo particular y hay oráculos contra los pueblos en general o contra grupos de pueblos. Los oráculos contra éste o el otro pueblo en particular suelen fundarse en su condición peculiar, y llevan siempre implícita una bendición para Israel por su posición religiosa privilegiada. Los oráculos contra los pueblos en general, suponen siempre un ataque de éstos contra Jerusalén, y por eso van unidos con ciertas calamidades para la ciudad y el pueblo. Numerosos pueblos, a veces idealizados, como Gog, acuden contra Jerusalén, poniéndole en gran aprieto; pero cuando la angustia ha llegado al más alto grado, interviene Jahvé y salva a su pueblo para inaugurar el reino mesiánico. Como en el resultado son profecías de dicha, la escuela crítico-literaria relega todas estas profecías a los tiempos posteriores a la cautividad. Pero Gressmann les pregunta con sabia ironía si se atreven también a retrasar la fecha de la profecía del Emmanuel, o es que se les pasó inadvertida. Entre las profecías contra los pueblos en general enumera muchas de Isaías, particularmente las dirigidas contra Asiria, que simbolizaba a todos los pueblos que iban contra Jerusalén, y otras de Miqueas, Sofonías, Joél, Zacarías, y entre los salmos el 76. Además la profecía de Gog y Magog, y la de Joél sobre las langostas. Lo primitivo de este género de oráculos era la imagen de una catástrofe cósmica, que en los diversos tiempos fué pintada con diversos colores. Cuando amenazaba el peligro asirio, se relacionó con él esa catástrofe; y después de la cautividad, cuando ningún pueblo en concreto amenazaba a Judá, se formó la figura de mil pueblos bajo el nombre de Gog y Magog. Gressmann, en su tendencia a buscar rasgos mitológicos en todas partes, cree ver aquí una reminiscencia de la lucha entre la divinidad y el caos primitivo.

Retorno de la edad de oro.—Este es otro cuadro en que aparece el Mesías. Los tiempos mesiánicos son descritos como una vuelta de los tiempos gloriosos del Paraíso. No se encuentra la expresión clara y terminante, pero se encuentran la mayor parte de los rasgos que constituían la vida paradisíaca.

Habrá paz con los animales como la que tenían con ellos Adán y Eva; por lo cual se manda no comer carne (Gen. 1^{29}) para no turbar esa paz. Así se dice en Oseas (2^{20}): «Yo hago un pacto con los animales... y los hago vivir tranquilos». Los animales por su parte tampoco harán daño al hombre, sino

que todos se convertirán en animales domésticos, como puede verse en el clásico capítulo 11 de Isaías.

Habrá también paz entre los pueblos al modo de la que había en el primitivo estado de inocencia. En Isaías (24) se describe la paz ideal de un labrador que quiere gozar tranquilo a la sombra de su higuera y de su parra. En otros lugares se ahonda más en el concepto moral-religioso de la paz, en cuanto que, desapareciendo los ejércitos, fortificaciones, alianzas, como obras del humano orgullo, vivirán los hombres tranquilos confiados en Dios.

La naturaleza sufrirá grandes cambios. Habrá admirables árboles frutales y agua de vida. Correrá el manantial de Jahvé que brotaba en los primeros tiempos. Manarán los montes leche y miel. Asímismo el hombre experimentará grandes transformaciones en su naturaleza. Como en los primeros tiempos de la prehistoria, gozará de longevidad y aun de inmortalidad.

Habrá entonces un nuevo pacto correspondiente a la nueva era de la historia que empieza. Así como en el período posterior al diluvio hizo Jahvé un pacto con Noé; y al empezar la era patriarcal hizo otro con Abrahán; y por fin otro solemne con Moisés, al nacer Israel como pueblo, del mismo modo la era mesiánica debe tener su pacto correspondiente, que no será como los otros, grabados en tablas o significados en signos exteriores como el arco iris, sino que será grabado en los corazones.

También habrá grandes cambios en el mundo, sobre todo en el monte de Sión. Como Jahvé será rey del mundo, a quien acudirán los pueblos a pedir doctrina y solicitar sus fallos, Sión que es su trono, ha de estar muy alto, más que todos los otros montes de la tierra. Zacarías hace allanar los demás montes para que por un lado quede levantado Sión y por otro se facilite el viaje a los peregrinos. A veces parecen recordarse imágenes asirias de que Sión es el fin del norte, la ciudad del gran rey. En algunos textos parece insinuarse la idea de que Jahvé creará su nuevo templo y la nueva ciudad de Jerusalén, que será invulnerable, porque ningún enemigo osará acercarse a ella, y no se hundirá aunque se hundan todas las demás colinas. Así como el jardín del paraíso era defendido por los querubines y por la espada de fuego, así lo será la ciudad escatológica. No entrarán en ella paganos. Jahvé será su guarda, que la defenderá como un muro de fuego. Habrá jardines, fuentes, ríos maravillosos, con frutos excelentes y hojas medicinales.

Podríamos añadir todavía otros rasgos, entre ellos muchos que son hipotéticos y demasiado mitológicos. Pero es muy digno de tenerse en cuenta que aunque provinieran de religiones extrañas no creaban ninguna dificultad, porque, como dice muy bien Gressmann, no son más que motivos materiales, heredados de la tradición, que ni los adoptaron ellos por primera vez ni les interesaban nada, pues su espíritu superior sólo buscaba lo moral y lo religioso. Bajo esta infinidad de imágenes, lo netamente profético es la paz como hija de la justicia y de la confianza en Dios; la inmortalidad del espíritu humano por medio de la gracia y de la virtud; el pacto escrito en los corazones; el reinado de Jahvé en el monte de Sión para luz de las naciones y alegría de su pueblo de Israel.

Así como las imágenes que preceden recuerdan la vuelta del Paraíso, así hay otras muchas que describen el retorno de la época feliz de Moisés. Oseas

dice que tornará a Israel al desierto. La época del desierto es la época de la mocedad. Entonces Jahvé e Israel se amaban como dos novios. Pero en Palestina se fué Israel tras de los Baales, y por eso quiere Jahvé volverle al desierto a renovar aquellos venturosos tiempos. Y en estos mismos conceptos abundan otros profetas. También suspiran los profetas por que vuelvan los jueces del período mosaico, que administraban justicia con integridad. En la imaginación popular estaba que se renovarían los milagros de los tiempos mosaicos; Jahvé habitaría en Sión bajo una nube; se repetirían los prodigios del paso por el Mar Rojo; habría un camino maravilloso no sólo por el mar sino también por el desierto para la vuelta de Jahvé a Jerusalén al frente de los cautivos. Se volvería en cierta manera a la vida sencilla del nómada primitivo, despegado de la cultura y más de la perversión religiosa y moral que trae aquélla consigo.

El Rey-Mesías.—En medio de ese cuadro de imágenes y esperanzas mesiánicas se ha ido dibujando poco a poco la figura del Mesías, que es el punto en que convergen todas las aspiraciones de Israel. Primero se dibujó la figura del rey ideal, heredero de David; después la del Siervo de Jahvé; y por fin la del Hijo del hombre. La primera es la que se encuentra en mayor número de textos.

Para entender bien el origen y significado del Mesías como rey mundial es preciso conocer algo de las aspiraciones de Israel a la soberanía universal y del reinado de Jahvé. Se encuentran de una manera especial estos conceptos en los llamados «salmos reales». Estos, lo mismo que el concepto de la dominación universal, no han podido nacer, como han pretendido algunos críticos, en los tiempos posteriores a la cautividad que eran demasiado modestos para que pudieran dar cabida a tan grandes aspiraciones. Y lo mismo que los salmos reales, hay otras profecías como la de Jacob y Balaán anteriores a los profetas, sin que quepa en esto ningún género de duda. Es un enigma para la pura crítica el origen de esa aspiración a la dominación universal en un pueblo tan humilde como Israel, sin que disminuya la dificultad porque se adelante o se retrase la fecha de su origen. Lo más lógico sería decir que primero nació la idea del héroe futuro y que a la luz del futuro, se atribuyen al soberano reinante algunos títulos mesiánicos, que de otra manera le resultarían ridículos; pero Gressmann, por su tendencia a buscar origen claro a las cosas que lo tienen misterioso, ha pensado que primero nació ese estilo de corte por el que se dió a los reyezuelos israelitas títulos de soberanía mundial semejantes a los de los reyes egipcios y asirios. De la misma manera piensa que las expresiones que mencionan la venida de las riquezas de los pueblos a Jerusalén son imitaciones literarias en el estilo cortesano de lo que esos imperios contaban como una realidad. La idea de una religión de Jahvé universal es frecuente en los profetas anteriores al destierro, aunque después adquirió un grandísimo incremento. El rey es unas veces el Mesías y otras veces Jahvé. En el Salterio y en la segunda parte de Isaías es Jahvé mismo el que aparece como rey. La idea de Jahvé rey cree Gressmann que nació cuando la monarquía en tiempo de Gedeón y se desarrolló en parte con elementos internos, como la fe en la grandeza de Jahvé superior a todos los demás dioses de la tie-

rra; y en parte con elementos extraños venidos de Caldea por el intermedio de la Fenicia.

La primera vez que aparece la persona del Mesías con toda claridad es en la profecía de Jacob y después en la de Balaán, compuestas más pronto de lo que muchos críticos pensaban. A pesar de algunas particularidades en la interpretación de esos pasajes, admite como indiscutible que ahí se trata de la persona del Mesías. ¿Cómo se explica, pues, el origen de la creencia en el Mesías? Aquí hacen prodigios de ingenio los críticos. Gressmann quiere señalar fecha fija: la fecha en que se empezó a tratar de monarquía en tiempo de Gedeón. Entonces, con sus entusiasmos juveniles cree que pudieron llegar a esperar grandes cosas para el porvenir. Pero queda en pie toda la cuestión: ¿cómo se han podido persuadir que iba a venir un rey definitivo, escatológico? ¿Por qué había de ser ese precisamente el último? Dentro de Israel por inducción natural no lo pueden explicar, como ellos mismos confiesan. Y por influencias de fuera... tampoco. Gressmann cree, siguiendo a Meyer, que el origen de la idea del Mesías está en Egipto.

La figura de la persona del Mesías delineada en la profecía de Jacob y de Balaán va tomando caracteres cada vez más claros en los profetas. Todos esos caracteres convergen en el tipo del «nuevo David». En Amós y Oseas se contienen profecías claras del Hijo de David, pero sin motivo las relega a tiempos posteriores. La profecía del Enmanuel la interpreta casi del todo al modo tradicional. Es claramente mesiánica. La madre del Mesías aparece con caracteres extraordinarios. Al niño le da Isaías caracteres divinos, que ningún profeta posterior se atrevió a repetir; y eso Isaías, para quien Dios debe elevarse solo, sin rivales. Isaías, en el cap. 11, explica la profecía del Enmanuel diciendo que ese niño milagroso es un «brote de David», y recalca de nuevo su carácter sobrenatural por los dones divinos de que goza. Miqueas es una confirmación y ponderación de la profecía del Enmanuel en cuanto a su persona y en cuanto a su madre. Con esto queda comprobada en profetas antiguos la idea del Mesías hijo de David. Pero ¿cómo se explica el origen de todos sus rasgos y los de su madre? Otra vez acuden a Egipto, pero naturalmente sin lograr lo que desean. Egipto va siendo el escondite de los críticos ultraevolucionistas y por eso se hace necesario que la Exégesis católica ilumine esos rincones casi inexplorados. De Jeremías parte la denominación del Mesías como «brote de David», que después había de quedar como término técnico. En tiempo de Ezequiel la monarquía había dejado muy mala fama, y por eso evita el nombre de rey. El rey es Jahvé. El Mesías su representante. En Ageo y Zacarías el Mesías es Zorobabel, a veces repartiendo su dignidad con el sumo sacerdote Josué. Y no es que se le celebre ya como Mesías (cosa que podría parecer adulación) sino que se espera que lo sea porque estaban cercanos los tiempos en que Jahvé se había de compadecer de Jerusalén.

Este es el Mesías político, hijo de David. Muchos rasgos todavía son materiales, como ropaje con que visten los profetas su ideal religioso-moral. El origen de esta idea la hace coincidir con la institución de la monarquía, casi exclusivamente por razones a priori. Es verdad que en un pueblo que rechazaba la monarquía no es natural que al héroe futuro se le represente con manto real; pero de ahí no se puede argüir que no existiese la esperanza en el héroe, fuera como un caudillo o como un profeta.

El Siervo de Jahvé. – Aquí está la expresión plena del ideal moral-religioso de los profetas. Los diversos textos de la segunda parte de Isaías que le contienen, forman un todo, pero no están escalonados entre sí en forma progresiva. No se puede entender en sentido colectivo; ni del Israel histórico, ni del Israel ideal, ni del conjunto de los profetas. Tampoco se puede entender de Jeremías, Joaquín, Zorobabel, Nehemías o el mártir Eleazar. Se refiere al Mesías futuro. Aparte los primeros trozos, desde el cap. 42, en que se habla claramente de una persona individual, con caracteres de profeta despreciado por su pueblo, y que tiene por misión evangelizar a las gentes, el cap. 53 tiene la forma de un salmo de penitencia hecha por el pueblo ante la muerte del Mesías. No se explica como pasado, sino como futuro. Por el tono de misterio se ve que anuncia una cosa extraordinaria que nadie podrá comprender. Lo que pasó no parecía nada, nadie se fijó. El Siervo de Jahvé creció delante de nosotros como una vara despreciada del desierto, sin hermosura ni atractivo. Le teníamos por pecador. Pero ahora ya vemos cuánto nos hemos equivocado. Es que Dios le hizo padecer por nuestra causa y sobre El puso nuestros pecados. ¿Quién podría sospechar esto? Y aunque lo hubieran dicho, ¿quién lo hubiera creído? Este Siervo de Jahvé no podía ser Israel, que no estaba sin pecado, ni sus padecimientos eran ningún misterio. El Siervo de Jahvé es una grandeza misteriosa, que no ha existido todavía pero que el profeta la tiene en la fe y en la imaginación.

El siervo de Jahvé es una síntesis sublime de las profecías anteriores. Contiene rasgos de rey, pero muy espiritualizados. El es el que librará los presos de la cautividad, el que hará volver las tribus de Israel y repartirá de nuevo los lugares de Palestina. Es un rey frente al cual los demás reyes se pondrán de pie y los príncipes se arrojarán al suelo, que tendrá los poderosos como posesión y los fuertes como despojos. Como otro Moisés y otro Josías será mediador del nuevo pacto.

Más importantes son los rasgos proféticos. Este rey es un gran profeta, que anunciará justicia a los pueblos y será misionero de Jahvé entre las naciones. Por la mañana le abre Jahvé el oído para que oiga lo que por el día ha de anunciar. Ha empezado su trabajo, pero en vano. Ha empezado por Israel, pero éste no ha querido hacer penitencia. Alguien ha pensado que fuera una personificación de la profecía y podría tener razón en cuanto que en El está cifrado todo el ideal profético; pero ese ideal está encarnado en una persona real, no pasada sino futura.

Esto es lo substancial del problema del Siervo de Jahvé, aunque todo lo que se diga para explicar el origen y las ramificaciones de la idea ha de ser importantísimo. Es ridículo decir que esta profecía cuadra a Josías, pero no deja de tener interés la lección que aprendieron los judíos con la muerte violenta, en plena juventud, de ese rey ejemplarísimo, que por sus reformas merecía también el título de profeta. Josías tenía que recibir su premio si en Dios había justicia. Ese era el ideal del rey, que vivía y moría por su pueblo. Nadie, ni los nacionalistas dicen en serio que Josías sea el Siervo de Jahvé, pero también es verdad que al modo de ese pudieron comprender mejor la profecía de Isaías. El rey ideal había de ser el que padeciese por su pueblo. La profecía de Zacarías sobre un personaje ilustre a quien llora todo el pueblo, está en

estrecha relación con el Siervo de Jahvé. En la muerte de Josías y en las grandes desgracias del tiempo de la cautividad podían comprender que el Redentor de Israel tenía que pasar por la pasión y la muerte. Pero más tarde parecía que no eran capaces de sufrir el misterio. El Mesías apareció con otra figura.

El Hijo del Hombre.—Esta es la última figura misteriosa, en que el ingenio impaciente de Gressmann, ansioso por buscar a toda costa, solución clara a problemas para los que la investigación, en su estado actual, no ofrece datos suficientes, se ha expuesto a decir muchas temeridades. Aquí las influencias extrañas ya no son solamente imágenes de adorno sino que constituyen un elemento integrante, que con los datos de la religión israelita forman verdades nuevas. El pensamiento de Gressmann no está claro, sino más bien contradictorio, porque la muerte le impidió dar a este capítulo una redacción definitiva, pero en todo caso su idea es enteramente sincretista. ¡Cuántas cosas buenas contendría este interesantísimo capítulo, si el prejuicio sincretista no le hubiera dado ese matíz profano! El Hijo del hombre de que se habla en Daniel, en el libro de Henoch y en el IV Esdras, es el Mesías de Israel, un Mesías que por un lado es hombre y por otro lado es Dios. Pero la identificación con otras representaciones paganas es únicamente una cavilación de su ingenio aventurero, que cuando encuentra datos suficientes los interpreta con bastante rectitud, pero cuando no los encuentra los crea.

La presunta literatura mesiánica egipcia.—En Gressmann es una obsesión la idea de las influencias egipcias. En la literatura de corte, en los presuntos himnos reales, en las formas o géneros literarios proféticos, en gran número de imágenes mesiánicas, particularmente en la dominación universal, en la misma idea del Hijo del hombre y de su madre, tal como está presentada en algunos libros apocalípticos, cree encontrar dependencias egipcias. Lo mismo que Meyer viene a decir que el mesianismo proviene de Egipto. Un capítulo particular dedica a la presunta literatura mesiánica en Egipto. El interés especial que siento por los estudios egiptológicos y el deseo de no tratar demasiado a la ligera un tema que quisiera estudiar con más detención hace que no dedique aquí el espacio que sería necesario. Baste decir que, si en Egipto hay cierta literatura profética, no lo es más que como género literario y como hechos aislados. Caso infinitamente distinto es el de Israel, en quien el profetismo y el mesianismo, esto es, esa aspiración a una nueva era futura presidida por un gran rey está en la entraña del mismo pueblo y es sostenida contínuamente por numerosas profecías de cuya veracidad se les dan ya entonces pruebas.

Profecía de la segunda parte de Isaías (1).—El nuevo comentario al

(1) Paul Volz, Professor der Theologie in Tübingen. Jesaia II übersetzt und erklärt (Kommentar zum Alten Testament herausgegeben von Professor D. Ernst Sellin. Band IX). XXXVIII-310 págs. en 4.° A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1932. Precio 14,20 m. encuadernado, 16,50 en rústica.

llamado Deutero-Isaías, por el renombrado profesor P. Volz, nos obliga a hacer mención especial del más grande profeta de Israel, el único que contiene la pintura perfecta del Mesías genuínamente profético, el Siervo de Jahvé. Tiene de interesante este comentario que trata la cuestión no de un modo filológico sino teológico, aunque esta Teología sea a su modo. Reconoce que modernamente vuelven los críticos a la concepción cristológica de las profecías, aunque él lo considere como artificial. De los diversos lugares en que se habla del Siervo de Jahvé, los anteriores al cap. 53 dice que son una auto-biografía de Deutero-Isaías. El cap. 53 se refiere al Mesías y su expiación vicaria. No le gusta decir que ese personaje es Jesucristo, pero confiesa que a ninguno cuadra más que a El. Lo demás ya lo diremos nosotros. Muy bien podía Volz repetir a propósito de esta profecía lo que hermosamente dice en el prólogo: que nosotros estamos incapacitados para penetrar en el profundo espíritu de los profetas porque no somos hombres de Dios como ellos eran, haciendo falta para entenderlos experimentar algo de lo mucho que ellos experimentaban. Se ve cómo. aun contra su voluntad, los exégetas liberales van volviendo a nuestras tesis fundamentales. En otras que sin tocar tanto a la Teología son de mucha trascendencia, como la cuestión de fecha y autor, nos tratan con gran desprecio, no dignándose siquiera mencionar la opinión católica. El autor es para Volz en lo principal Deutero-Isaías un gran personaje de la cautividad, nacido entre los años 590 y 580. Era jefe de los desterrados y fundador de la sinagoga; en fin, el más grande personaje de la época y primer misionero ante las gentes, aunque no se sabe ni siquiera su nombre. Deutero-Isaías es el autor de los capítulos 40-55. Los capítulos 55 56 pertenecen a diversos autores desde el siglo VII hasta el III. Respecto a los capítulos que tratan del Siervo de Jahvé no se atreve a dar una solución definitiva.

No parece a propósito, en breves líneas, entrar a exponer y discutir puntos particulares fuera del principal, ya mencionado, que es el Siervo de Jahvé; será suficiente con que se conozca la tendencia y el carácter general. Ya hemos dicho que se distingue por su carácter teológico, en el sentido más moderno de la palabra, porque no se para en análisis gramaticales sino que trata de penetrar en el sentido, sirviéndose de los modernos estudios de Teología Bíblica e Historia de las Religiones. Pero está muy lejos de despreciar la parte filológica; antes bien, en este punto tiene la obra un valor muy apreciable porque ha puesto su ciencia al servicio del texto tradicional contra las correcciones introducidas por Kittel en su Biblia Hebraica que juzga caprichosas y contrarias al sentido, en vez de favorecerlo. Tiene pues la presente obra gran valor teológico y filológico. Además su lectura es muy agradable porque ha dividido el comentario en dos partes, según ese doble contenido, para que pueda servir a diversas personas y a diversos gustos.

Al fin del comentario como complemento de su parte teológica añade diez *excursus* sobre la fe del profeta en la elección especial de Israel, sobre su posición respecto a los demás pueblos, sobre su confesión monoteista, sobre la fe escatológica, sobre el cumplimiento o no cumplimiento de los vaticinios en Deutero Isaías, sobre su piedad teocéntrica, sobre su posición respecto al culto, sobre sus ideas acerca de las esperanzas nacionales y de la persona del Mesías y por fin sobre su idea de Dios y del Espíritu Santo.

Concluímos que la obra será útil a los profesores católicos por la abundancia de su doctrina y su crítica literaria conservadora, pero en su lectura no se han de olvidar de la tendencia sumamente exagerada de retrasar la fecha de las profecías y relacionarlas con acontecimientos históricos, por el miedo de caer en tesis netamente católicas.

LA RELIGION DEL JUDAISMO (1).

A fin de dar una orientación sobre el lugar que ocupan en la literatura moderna las obras que vamos a analizar, mencionaremos brevísimamente dos que figuran como las fundamentales. Una es la historia del pueblo judío de Schürer. Se la considera todavía como la más indispensable para el conocimiento del Judaismo en los tiempos que precedieron y siguieron inmediatamente a Jesucristo. Son tres gruesos volúmenes en que se hace primero la historia política desde Antioco Epífanes hasta las últimas guerras en tiempo de Adriano (desde 175 hasta 135), después un estudio sobre las instituciones e ideas en el Judaismo palestinense, y por fin la historia de la diáspora en las diversas partes del mundo. Es un verdadero arsenal provisto de todo género de datos para cualquier punto de historia, de doctrina o de costumbres en este período. Incluso trata la cuestión de las esperanzas mesiánicas. Pero el ser un arsenal es ya para muchos un defecto. Resulta una obra demasiado grande, de pesada lectura y en que se amontonan los datos de modo algo mecánico, sin vivificarlos y hacerlos jugar su propio papel. Por eso los que quieran un substituto, aunque incompleto en lo que toca a suministrar datos, deben acogerse a la obra del P. Lagrange sobre el Judaismo, de que hemos hecho amplia reseña en el número de Julio-Agosto del año 1932. Ahí se encontrará un resumen de la historia del pueblo judío en el período anterior a Jesucristo, pero además puesta en relación con el período más antiguo de la historia de Israel. Las ideas religiosas se las va exponiendo juntamente con los hechos. Con esto ya se podrá ver cual es la significación de la obra famosa de Bousset sobre la religión del Judaismo en el último período del helenismo. Ha tomado para su estudio un período que, además de ser el más interesante de toda su historia, está muy bien definido por dos fechas. Es la una la persecución de Antioco, que coincide con el principio de la historia de los Macabeos, en que se frenó el movimiento helenista y se dió a los judíos el carácter nacional que duró todo el período. La otra es la destrucción de Jerusalén, que dió fin a todas las instituciones nacionales, quedando el Judaismo como religión del libro y de las tradiciones, y enteramente cerrado a las influencias helenistas. Dentro de este período tan marcado no quiere admitir subdivisiones, porque no se encuentran, ni grados notables de evolución, ni hechos, ni personajes decisivos. Así pues, hace un estudio de la religión dividiéndola transversalmente, según los diversos rasgos, doctrinas, dogmas, dando el primer lu-

(1) Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. In dritter, verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Gressmann. XII-576 páginas en 4.° Verlag Mohr. Tübingen. 1926. Precio 13,50 marcos, encuadernado 14,85.

gar a aquellos que son como fundamento y raíz de los otros. Y aquí hay que ponderar que la tarea es difícil, porque se trata de recoger los mil datos esparcidos por numerosas fuentes, y ordenarlos, y averiguar cuáles de ellos son los fundamentales. Aparte los prejuicios porque se ha dejado arrastrar en varios casos, es ésta una obra de mucha lógica y elaborada con exquisita deli cadeza y cuidado, de tal manera que se la podría reducir a un croquis muy regular. El primer rasgo que traza para describir la religión del Judaismo, y que es como el cuadro en que se colocan o como los cimientos en que se apoyan los demás rasgos de su descripción, es el de las tendencias universalistas por un lado y particularistas por otro, esto es, *el catolicismo o nacionalismo* judío. Si existe tendencia a formar una religión universal, necesariamente tiene que pasar a segundo lugar el culto del templo, ocupando el primero los preceptos morales, las observancias, los dogmas, y en fin la Ley, en que todo eso se resume; y por eso la segunda sección ha de tratar *del culto y de la Ley* en cuanto que el uno va substituyendo a la otra. Hablar de la ley implica que se hable del *Canon* de los libros sagrados, de la interpretación de la Biblia por la *Tradición,* de los intérpretes o *teólogos,* de la *sinagoga,* de la división entre *buenos y malos*, que se juzga según la asistencia a la sinagoga y la adhesión a la Ley. Penetrando dentro de la piedad judía, ocurren ante todo las ideas mesiánicas, escatológicas y apocalípticas, que agrupa Bousset bajo el título común de *Ideas sobre el Juicio,* y van paralelas a las tendencias universalistas o particularistas. Otra idea que en realidad pertenece a otros períodos anteriores, pero que aquí hace falta ver cómo la conservaron y explicaron, es la del monoteismo junto con las ideas, que parece como si la coartaran, de angelología, demonología y especulaciones sobre las hipóstasis. Después de las ideas sobre el Mesías y sobre Dios mismo, hay que penetrar en lo más íntimo de la religión: las relaciones del hombre religioso con su Dios, sus sentimientos respecto de El como creador, como juez, como padre; el pecado, la responsabilidad, las virtudes morales, el casuismo. Todo lo dicho se refiere al Judaismo en general, pero merece un estudio especial el Judaismo alejandrino, representado por Filón, y el de los Essenios y Terapeutas, a los cuales dedica un estudio particular. Por fin expone y trata de resolver el problema del origen de todas esas ideas: si ha sido por evolución interna de la antigua religión israelita, o por influencias de pueblos extraños. El plan no se puede menos de afirmar que está muy bien concebido. La ejecución está hecha con grandísima riqueza de datos y con una elaboración esmeradísima.

Tendencias católicas y limitaciones nacionalistas en el Judaismo.— El verdadero catolicismo es el de la religión del Evangelio, que no estaba vinculado a ninguna nación, sino que para él todas eran iguales, ni era condicionada por prácticas o leyes de ningún territorio, sino que solamente contenía los elementos esenciales, iguales para todos los pueblos y razas. Por eso pudo en poco tiempo hacerse universal de hecho, porque nadie necesitaba para entrar en ella renunciar a su nacionalidad, ni a sus legítimas costumbres, ni se veía obligado a cargar con prescripciones positivas propias de otros pueblos. Los afiliados a esa religión no formaban una nación o un pueblo, formaban una *Iglesia*. ¿Ha habido algo de esto en el Judaismo contemporáneo del

Evangelio? El Judaismo de Palestina, de Babilonia, de Persia, de Alejandría, de Cirene, de Asia Menor, de Roma, etc., con su infinidad de prosélitos de diversas nacionalidades ¿formaba una iglesia desligada de toda nacionalidad? La respuesta en absoluto es negativa. No formaba una iglesia sino un pueblo, el pueblo judío, cuya sede era Jerusalén. Los prosélitos, al afiliarse al Judaismo, adquirían carta de ciudadanía en ese pueblo. Hay que reconocer, sin embargo, tendencias universalistas, sean de todo el pueblo o de algunas escuelas o fracciones.

Ya en la cautividad se hizo hasta cierto punto la separación entre la nación y la religión. Cuando volvieron del destierro su intención principal no era fundar una nación sino una comunidad junto al templo. En tiempo de los Macabeos, aunque pareció volverse a fusionar la religión con la nación, acabaron por quedar bien señaladas las dos corrientes: la nacional o de vida exterior, representada por los príncipes gobernantes y por la aristocracia sacerdotal, y la religiosa, o de vida más interior, representada por los piadosos, los fariseos. Desde Juan Hircano la oposición fué completa entre los piadosos y la casa reinante apoyada por la aristocracia sacerdotal. Bajo Alejandro Janneo formaba esta oposición mayoría en el pueblo hasta que fué derribada la dominación macabea, hecho que cantan los himnos farisaicos denominados Salmos de Salomón. Estos fariseos, que no podían tolerar la dominación de los Macabeos por sus ingerencias en el terreno religioso, sufrían con paciencia la dominación de un extraño como Herodes. que absorvía en sí mismo toda la vida profana, exterior, del estado, pero dejaba campo libre a los fariseos para apoderarse de las conciencias y de la vida interior en que ejercían un dominio despótico. Con esto se organizaron las fuerzas espirituales, con bastante independencia del elemento nacional, que estaba todo en manos de Herodes, apoderándose de las conciencias que regulaban con mil prescripciones hasta en los más mínimos detalles. Así se explica que, destruída la nación, y destruído el templo, en que se realiza una gran manifestación religioso-nacionalista, permaneció inconmovible el Judaismo, porque la piedad judía había tomado cuerpo fuera del nacionalismo.

Aquí se debe tomar en consideración la diáspora. En nuestro período había adquirido el Judaismo una gran virtud expansiva. En todas las partes del mundo había judíos fieles y prosélitos fervorosos. Todos se consideraban unos, a pesar de faltar un elemento tan importante de unidad como era la nacionalidad y la lengua. Pero tenían otros lazos de unión que aún no dejaban de ser nacionales, como los tributos al Templo, las peregrinaciones, el calendario, la organización entre Palestina y la diáspora. Elementos algo más espirituales de unidad eran el culto sinagogal y el concepto de superioridad, en que se tenían, respecto de los infieles, por su fe, sus costumbres y la ciencia de la Sagrada Escritura. Todo esto les hacía parecer una potencia, una sociedad espiritual frente a los paganos. Contribuyó también a estrechar los lazos de unidad el sentirse en todas partes perseguidos. El hecho mismo de admitir prosélitos de todas las naciones daba por lo menos la apariencia de universalismo, y hacía que se relajase algo el fervor farisaico en el cumplimiento de ciertas prácticas netamente nacionales. De esta tendencia era la escuela de Hillel, dispuesta a condescender en muchas cosas. En contra tenía la de Schammai que

por fin prevaleció, viniendo al fin la diáspora toda a inclinarse bajo el rabinato palestinense y cerrarse del todo frente al mundo helenista.

Esos lazos nacionalistas han sido más decisivos que la tendencia universalista. En tiempo de los Macabeos bien sabido es el impulso nacionalista que éstos dieron. De los antinacionalistas o piadosos sólo había un pequeño núcleo. Y aunque éstos lograron ganar al pueblo en tiempo de los últimos Macabeos, pero no fué propiamente por tendencias anti-nacionalistas, sino por el aborrecimiento que causaron esos príncipes con sus guerras fratricidas. Y en tiempo de Herodes, si vivían resignados, era una resignación impuesta por la pura fuerza del pueblo romano. El fuego nacionalista ardía debajo de la ceniza, y así, a la muerte de Herodes surgió el partido de los Zelotes, fanáticos nacionalistas, que juntaban la religión con el patriotismo, ganándose el pueblo a costa de los Fariseos. Esos Zelotes son los que provocaron la primera sublevación contra Roma, que les llevó a la ruina, y aun la segunda en tiempo de Adriano. Pero desde entonces perdieron toda su influencia, tomando toda la dirección del pueblo los fariseos.

Estos lazos nacionalistas han existido en todo tiempo en la diáspora a pesar de sus deseos universalistas. La estrecha relación, que les juntaba con los judíos palestinenses, tenía algo de espiritual, pero era sobre todo nacional. Se podía decir que el griego, el egipcio, el africano, al pasar al Judaismo, se hacía súbdito de esa nación y hasta dejaba de pertenecer a la suya. En las ciudades donde habitaban, eran considerados como comunidades de extranjeros, teniendo en muchos lugares como Alejandría, sus etnarcas y su senado. En ninguna parte se han llegado a fundir con el vecindario en una sola vida ciudadana y política. Nunca han sido una pura sociedad religiosa. Es verdad que hacían grande propaganda para hacer prosélitos, pero también es cierto que estos prosélitos quedaban fuera del núcleo de la comunidad judía, en la cual había miembros de primera y de segunda clase. Los escritores profanos dan fe de este paticularismo judío. No consideraban a Israel como una religión sino como un pueblo extraño, que por sus costumbres propias y por su exclusivismo nacionalista parecían aborrecedores de la humanidad y eran de ella aborrecidos. En la diáspora no tenían un estado independiente, ni un templo nacional, y desde el año 70 p. C. todos estaban en el mismo caso. Pero no por eso la religión judía se libertó de las ataduras nacionalistas, porque la religión fué tomada como el medio más adecuado para asegurar la vida a los restos que les quedaban de la nación: las costumbres y el modo de ser nacional, incorporando todas esas cosas a los preceptos de observancia religiosa. Efectivamente las principales leyes tendían a eso: a mantener los caracteres de la nación judía con una grande limitación en el trato con los paganos, así en los matrimonios como en las relaciones sociales y en la misma lengua griega, cuyo uso se llegó a prohibir.

Así, pues, el Judaismo tenía tendencias irresistibles a la expansión, a la universalidad, al catolicismo, que esa era su vocación. Pero los que siempre resistieron al Espíritu Santo supieron también ahogar esta excelente tendencia, con su egoísmo nacionalista. El Cristianismo entró a ser su heredero en esa tendencia universalista, mientras que ellos se quedaron petrificados en sus costumbres particulares.

Paralelas a las tendencias universalistas son las que se refieren a la independización de la piedad respecto del culto. Podemos decir que en el fondo es la misma tendencia, porque el culto en un templo único en Jerusalén es un capítulo importantísimo del nacionalismo.

El culto del templo y la observancia de la ley.—La Ley ha ido tomando poco a poco en este período tal preponderancia en la piedad del pueblo, que, destruído el templo, el año 70 después de Jesucristo, la religión judía quedó inconmovible. A la vuelta de la cautividad ¡tenía el culto una importancia absorvente, pero al lado del culto externo, iba tomando cuerpo una piedad verdaderamente sólida en el pueblo, un género de piedad que aparece fundada en la exacta observancia de la Ley, sin despreciar, claro está, el culto del templo. Este florece exteriormente en todo nuestro período, hasta la víspera de su destrucción, pero la piedad del pueblo se va independizando de él. Los Esenios, que eran modelo de piedad, no participaban en el culto. Jesucristo tuvo que reprender los excesos en la observancia de ciertos preceptos de la ley, como el sábado, las purificaciones, etc., pero el culto del templo más bien pareció fomentarlo, a diferencia de los profetas. Y sobre todo, destruído el templo, la piedad pudo continuar su vida sin trastornos. La causa de esto fué, sobre todo, la lucha que en tiempo de los Macabeos se entabló entre la masa piadosa del pueblo y la aristocracia sacerdotal. El sacerdocio perdió todo su prestigio, y de la masa del pueblo ¡nacieron nuevos directores de la piedad. Podríamos decir que en lugar de los sacerdotes entran los legos, los entendidos en la Ley, los doctores, los fariseos, el partido rival de los saduceos. Pero esta independencia de culto y sacerdocio se convirtió en una mayor esclavitud, la de la observancia de innumerables reglas. Había ganado preponderancia la Ley sobre el culto, pero ni de las cargas del culto se habían librado, porque, si antes pagaban tributos por pura religiosidad, ahora lo hacían porque era un precepto de la Ley. Hasta los fariseos los pagaban sin perdonar el último diezmo, a pesar de saber que los que habían de gozar de ellos eran sus enemigos los saduceos.

El fundamento de este nuevo género de piedad dejamos insinuado que era la Ley. En la diáspora y después de la destrucción del templo, podían decir con el II Baruc, que todo les había sido quitado menos el Omniponte y su Ley. Tanta importancia adquirió la Ley, que se la llegó a divinizar. Era como la encarnación de la eterna sabiduría creadora. Era la corona y la substancia de la existencia. Era la vida eterna. Los orígenes de la Ley fueron adornados con narraciones maravillosas. Se la consideró como una cosa supraterrena, preexistente. En cuanto a su contenido o modo de entenderlo prácticamente, ya hemos indicado que no se había libertado del culto, pues mientras duró el templo siguieron vigentes las leyes de los tributos, y después de destruído, todavía seguían los doctores comentándolas. Pero fuera de esto, le quedaba un campo amplísimo, que era el conjunto de costumbres nacionales relacionadas con la Ley y por medio de ella canonizadas. Esto tendía a conservar todo lo que les quedaba de la vida judía, una vez que habían perdido la nación, la lengua, el templo, el sacerdocio Toda la vida del judío se fué rodeando de una valla de preceptos para estar aislado del mundo en que vivía. Aquí entra-

ban los preceptos del trato con los gentiles, de los matrimonios mixtos, de lo puro e impuro, de las purificaciones, de las comidas, del sábado, etc. Los principios generales de la Ley había que aplicarlos hasta las más mínimas circunstancias de la vida, para que nada quedara sin su regla. Esta aplicación estricta, casuista, que constituye la mayor carga de la Ley, empezó en los tiempos herodianos. No existía todavía para los fariseos del tiempo de los Macabeos, que eran precisamente revolucionarios mundanos, aunque se hacían capitanes de los piadosos, para hacer partido. Tampoco se conocían en la diáspora del mismo tiempo, en que no hacían escrúpulo, como más tarde, por ejemplo, de alistarse en el ejército. Uno de los mayores inconvenientes de esta manera de ley era su carácter jurídico. Todos los preceptos tomaron el carácter jurídico, principalmente negativo, y que concretaba las amplísimas reglas de moralidad a cosas particulares. No se conocen normas generales, principios substanciales, en que se resuma todo el espíritu de la Ley; todos los preceptos se amontonan casuísticamente, sin distinción entre importantes y no importantes.

Si la piedad logró vivir independiente del culto, por lo menos desde la destrucción del templo, un factor considerable fué la Biblia, terminada ya y consagrada por el Canon. Esta era, ahora más que antes, libro de todos; y si bien no se puede decir que todos fueran sus intérpretes, al modo protestante, pero ya eran muchísimos los doctores nacidos del pueblo. La Biblia, completa ya en el número de sus libros, y reconocido su carácter divino y su autoridad irrecusable, fué el fundamento de la sinagoga, la gran rival y por fin substituta del templo.

Cerrado el canon de libros sagrados, quedó la Biblia como la única fuente. Pero el hecho era que, fuera de la Sagrada Escritura, existía gran cantidad de tradiciones. De aquí el problema y la lucha entre los que no reconocían las tradiciones (saduceos) y los que las reconocían (fariseos). Pero aún estos últimos tenían que resolver el problema de la Ley como *única* autoridad. Mas se desentendieron muy bien del problema, haciendo derivar todas sus tradiciones de algún precepto de la Ley. La enseñanza, pues, se convirtió exclusivamente en *interpretación*. Primero era ésta oral; y no se la escribía, para no restar importancia a la Sagrada Escritura. Después ya se la escribió y se la puso como paralela a la Ley, haciéndola remontar a tiempos antiquísimos (algunos opinaban que llegaba hasta Moisés) y considerándola como necesaria al lado de la Ley. El modo de interpretación era enteramente material. Toda palabra, letra, signo estaba llena de sentidos; se jugaba con las palabras y con las letras para buscar sentidos misteriosos. En la diáspora, Filón, a ejemplo de la exégesis de las mitologías griegas, y de la exégesis egipcia del libro de los muertos, inventó el sistema alegorista de la interpretación de la Sagrada Escritura, pero sin negar el sentido literal, que es a la alegoría lo que el cuerpo es al alma.

Alrededor de esta piedad fundada en la Ley y en la tradición, se dibujan nuevas figuras y clases de judíos. Ante todo los doctores o teólogos, que desde ahora se sientan en la cátedra de Moisés, donde habían estado los profetas y sacerdotes. Los conocimientos de un sabio o doctor en tiempo de Sirah eran amplísimos; sabía absolutamente de todo, hasta el punto de creerse que junto

con el estudio de la Ley venía toda la sabiduría del mundo. Más tarde un doctor se convirtió en un servil repetidor de la Ley y de las tradiciones. Pero en Israel los doctores lo eran todo: eran teólogos, eran juristas, eran jueces en el sinedrio, al lado del sumo sacerdote, eran los consejeros del pueblo, eran maestros en las academias, y en las sinagogas, aunque todos tenían derecho a la palabra, ellos eran los principales, hasta que prescribió la predicación como oficio suyo. La sinagoga influyó mucho en la división entre buenos y malos como dos grupos enteramente opuestos. Unos eran los piadosos, que acudían a la sinagoga, aprendían y practicaban la Ley y la oración; otros los que despreciaban la Ley y vivían en libertinaje. Esta división en buenos y malos en el último período del Judaismo no tenía un sentido del todo claro. Los buenos venían a ser los conocedores de la Ley, los doctos; y en cambio los de la plebe, que no habían recibido instrucción, eran denominados *amhaarez* y considerados todos como pecadores.

Los dogmas del Judaismo.—El Judaismo apenas tiene dogmas. Es la religión de las obras más que de las creencias. La Biblia, terminada ya en cuanto al número de sus libros, era considerada como única fuente de la tradición; pero esto era sólo en cuanto a los preceptos jurídico-morales de la Halaka, porque en cuanto a las narraciones histórico-especulativas de la Haggada, se concedía amplia libertad, sin necesidad de deducirlos de la Biblia. Se habla muy poco de confesión de fe y de dogmas. La grande oración sinagogal parece tener la intención de indicar algunos puntos como objeto de la confesión de fe: tales son Dios único, creador y la inmortalidad. Este último dogma era esencial para los fariseos, que lo tomaban como distintivo contra los saduceos. Los judíos de la diáspora como Filón, en vista del politeismo daban más importancia al problema de la fe.

Las esperanzas mesiánicas, sin ser un dogma en el sentido estricto de la palabra, eran algo metido en la entraña misma del pueblo. Esta esperanza ha ido tomando diversas formas en toda la historia de Israel; aquí aparece revestida de imágenes apocalípticas. Bousset ha caído aquí en el crasísimo error de pensar que las esperanzas mesiánicas datan principalmente de la época de la cautividad. Sólo de vez en cuando se encuentra algo así como membra disjecta en los profetas anteriores, que sin distinción denomina, en virtud del principio tradicional, profetas de infortunios. El carácter de estas esperanzas anteriores a las apocalipsis y a nuestro período, era marcadamente nacional. Era el reinado de Jahvé para utilidad de Israel, que dominará los pueblos, atraerá sus riquezas, reunirá los dispersos y creará en Palestina una nueva tierra paradisiaca. La idea central de estas esperanzas es el reinado de Jahvé. Junto a ella va la aniquilación de los enemigos, que a veces se les nombra como naciones concretas y a veces como aglomeraciones ideales de pueblos al modo de Gog y Magog. El Mesías, como persona concreta, no tiene para Bousset tanta importancia como para Gressmann. Las más de las veces no aparece, y otras veces se presenta como una cosa secundaria. Pero reconoce que esto era más bien efecto de las especulaciones eruditas de los sabios del período apocalíptico, porque el pueblo en masa esperaba un Mesías-rey. Caídos los Macabeos de la tribu de Leví, a los cuales parecía vincularse la esperanza mesiánica,

pronto volvió a brillar la idea del Mesías hijo de David, y con más fervor que nunca, en los salmos de Salomón. La esperanza en la pronta venida de un rey-Mesías brillaba, no sólo en los judíos y en Galilea, pero también en Samaria, y en el mundo helenista, en donde se había formado la idea del rey-salvador *(soter)*, y particularmente en Roma, en donde la égloga cuarta de Virgilio refleja ideas venidas del Oriente, acaso de Palestina, sobre la próxima aparición de un gran personaje que iniciará la edad de oro. En todas estas esperanzas no apocalípticas dice Bousset que predominan las ideas particularistas, cuyo ámbito no excedía los límites de Palestina. Todo había de ocurrir en Palestina y para Palestina. De los pueblos no se preocupan, a lo más aspiran a que desaparezcan como enemigos, o a que se conviertan por los castigos, y vengan a Jerusalén como esclavos o tributarios. También dice que al lado de la idea nacionalista reinaba la materialista de una felicidad terrena. Pero estas ideas no necesitamos aclararlas, porque lo que hemos dicho en este mismo número acerca del Mesías y la obra de Gressmann, basta para hacer ver cuánto había de expresivo en todas esas profecías al parecer materialistas, que, dentro de ese ropaje de imágenes, encierran ideas altísimas, netamente proféticas.

Mas lo característico del último período del Judaismo no son precisamente las esperanzas mesiánicas, sino la apocalipsis, caracterizada por los nuevos pensamientos de carácter transcendental, universal, cósmico, y la tendencia a querer explicar cuáles son las fuerzas superiores que mueven el universo, y el fin último de todas las cosas. Son también esperanzas mesiánicas y nacionales, pero muy amplificadas y puestas en relación con todo el mundo. En las simples esperanzas mesiánicas se hablaba del reino de Jahvé, que traería un gran cambio en el mundo. Ahora este cambio y esta novedad es mucho más grande, porque todo el tiempo que precede a esa fecha se considera como una unidad, una era, a la cual sucedería la nueva era, en que todo se había de renovar.

Las ideas apocalípticas tienen, según esto, como eje central la esperanza en una nueva era, el siglo venidero en que empezará un nuevo orden del universo. Ahí están colocadas sus esperanzas, mientras que las simples esperanzas mesiánicas se cumplen, al menos en parte, en el presente siglo. A la inauguración de ese nuevo siglo habían de preceder como señales precursoras grandes trastornos. Luego seguiría el juicio del presente siglo y de los príncipes que lo han gobernado, juicio verdaderamente universal, a diferencia de los juicios que se leen en las otras profecías no apocalípticas, que suelen ser de una época o de un imperio particular. El Mesías apocalíptico es ya más que un simple descendiente de David, es una figura transcendente. Aparece desde el principio en el paraíso, al lado de Dios y acompañado de los hombres arrebatados allá desde los tiempos antiguos, como Henoc. Este es el Hijo del hombre, que aparece en el libro de Daniel, así como en los apócrifos IV de Esdras y libro de Henoc. Otras muchas particularidades se podrían notar unidas con la idea del juicio universal: las fuerzas sobrenaturales, los demonios, los trastornos en la naturaleza, la conflagración universal, en fin, todo lo que concurre a la destrucción del siglo presente para dar lugar a la inauguración del venidero. Pero más importantes son las ideas religiosas y morales que aquí adquirieron nueva vida. Si el juicio había de ser universal para aniquilar todo lo

malo del presente siglo, era necesario que en el pueblo mismo de Israel se distinguiese entre el oro y la escoria. Se distinguía, pues, muy bien, a la luz de estas ideas, entre buenos y malos, aun dentro del mismo pueblo, aunque Bousset no puede negar que esta distinción con toda su claridad se remonta a tiempos mucho más antiguos. Y todavía hay otra consecuencia más importante. En ese juicio tenía que brillar la justicia para todos individualmente; pero como muchos ya habían muerto sin recibir la justa retribución, nació de aquí con toda fuerza la idea de la retribución individual después de la muerte y la resurrección de la carne. Esta idea, aunque nacida un poco tarde en el Judaismo, fué luego, después de la creencia en Dios, el dogma más fundamental. El lado de la creencia en la resurrección venía la idea del juicio y del Mesías, que no fueron formuladas como dogmas, quizá porque nadie las negaba.

La creencia en el Dios único era una herencia que los judíos habían recibido de la antigüedad como dogma. Ellos la supieron muy bien conservar, elevándola cada vez más. Dios adquiere una transcendencia grandísima, tanto que parece como si viviera alejado del mundo. El nombre de *Jahvé* desapareció por ser particularista, aunque después, para explicar el hecho, añadieran la razón de que era sacrosanto e inefable. En lugar de él prevalecieron los nombres de Altísimo, Señor, Santo, etc. Por su transcendencia se servía de seres intermedios para comunicar con el mundo. De aquí la preponderancia de la angelología en este período, con que al fin vino a padecer algún detrimento el dogma de la unidad divina que se trataba de hacer resaltar. Paralela a la angelología es la idea de las hipóstasis, que primero parecen representar un atributo de Dios: la sabiduría, la gloria, la palabra, el espíritu, el nombre; pero a los cuales se les fué dibujando poco a poco una propia personalidad. Supuesto un Dios tan alto, sería muy interesante conocer las relaciones que el hombre tenía y los sentimientos que experimentaba para con El. El judío ve en Dios sobre todo el Creador y el Juez, que pondrá fin a las cosas que creó. Lo ve también como Dios de los padres, Dios de la historia de su pueblo, en que cree tener un tesoro. En sus relaciones actuales predomina el temor, y el sentimiento de la predestinación. Dios es un alfarero que puede hacer lo que quiere de su vasija. Dios es llamado *padre,* pero todavía les falta mucho para llegar a aquellos sentimientos del Evangelio en la parábola del hijo pródigo, o en el Padre celestial, que alimenta las aves del campo. Saben que es muy justo y quiere justicia en los hombres. Pero esta justicia la buscan en el cumplimiento de las mil observancias legales en que, por mucho que se esfuercen, nunca serán perfectos. De ahí las torturas sobre si vivirán en justicia con Dios, por no fundarse en la misericordia, que se compadece y perdona. Algunos, representados en el fariseo del Evangelio, buscaban una justicia relativa y con esto trataban de consolarse. Pero en el fondo siempre quedaban con amargura, porque se fundaban en sus obras y no habían alcanzado a sentir la bondad del Padre celestial, que perdona a los que ve arrepentidos. Las relaciones más íntimas con Dios, que se pueden llamar místicas, se consideraban oficialmente terminadas, porque había cesado el profetismo, pero en realidad estaban muy vivas, sobre todo bajo el nombre de sabiduría, que se difundía por el mundo y moraba en las almas santas y constituía profetas.

Las influencias extrañas en el origen del Judaismo.—Lo mismo que acerca del Mesías, se presenta aquí la cuestión sobre el conjunto de la religión judía. No se puede negar el grado de evolución realizado en este período. Pues ¿a qué fuerzas se debe esa evolución? El Judaismo ¿ha nacido sólo del Antiguo Testamente o ha sufrido influencias de religiones extrañas, v. gr. la egipcia, la asirio-babilónica, la iránica, la griega? Esta cuestión se la propone también el P. Lagrange en su obra orientadora sobre el Judaismo. No se puede decir de ninguna manera que la religión judía en la substancia de sus ideas sea una mezcla de religiones extranjeras, esto es, no se puede admitir el sincretismo. Era el pueblo judío de un carácter muy peculiar y muy reacio a la cultura extraña, cuanto más a las ideas que pervertían sus dogmas fundamentales. Sin embargo no se puede negar que el ambiente siempre ejerce su efecto en uno u otro sentido. Pero nada importa que se tomen palabras o imágenes extrañas, con tal que no sirvan más que para desarrollar el fondo de los datos del Antiguo Testamento. Bousset propone la cuestión con mucho orden tratando primero de lo que podía dar de sí la religión del Antiguo Testamento y luego de la posibilidad de influencias por parte Caldea, el Irán, el Egipto, para luego juzgar de las diversas ideas y representaciones de la religión judía. Pero da menos importancia de la debida a la fuerza evolutiva interna, que es precisamente la característica de la religión de Israel.

Origen del Cristianismo (1).—Aquí entramos en el examen de una obrita reciente consagrada al problema del sincretismo en su relación con el origen del Cristianismo y concomitantemente con el judaismo posterior. Por la competencia universalmente reconocida de su autor, el Dr. G. Kittel, y por la moderación de sus ideas, resulta ésta una obra recomendable para orientar en el intrincado problema de las relaciones entre la historia de las religiones y el origen del Cristianismo Ya pasaron los tiempos en que se consideraba un peligro para el Cristianismo el estudio de las religiones, como si fuera un peligro el conocimiento de la verdad. El mal estaba en que se iba con la idea de igualarlas a todas, como si el Cristianismo no tuviera apenas ninguna originalidad. El Cristianismo irá resaltando cada día más, según se lo vaya colocando en el cuadro de sombras en que apareció. Pero no se ha de olvidar que los primeros cristianos eran hombres que vivían en un mundo concreto, con sus costumbres, su lenguaje, su cultura, que el Cristianismo, lejos de destruir, supo amoldarse a ello maravillosamente. En esto se diferenciaba del Judaismo, que se paseaba por el mundo como una momia con el vendaje de sus costumbres nacionales. Todo el ambiente que rodeaba el Cristianismo se podía resumir en una sola palabra: sincretismo. El que quiera un breve resumen de lo que es sincretismo que lea las primeras páginas de esta obra en donde encontrará una exposición brillante, ilustrada con numerosos grabados, de esa mezcla entre helenismo y orientalismo, en que el primero daba las formas artísticas y

(1) Gerhard Kittel. *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum.* 160 págs. en 4.°, con profusión de grabados. Precio 5 marcos en rústica y 6 encuadernado. Verlag von C. Bertelsmann. Gütersloh. Son conferencias habidas en la universidad de Upsala en 1931.

el segundo el contenido, haciendo un conglomerado de las más diversas religiones. Esto ocurrió desde Alejandro, durante el período del Judaismo, pero el Judaismo no es ninguna religión sincretista. Hubo algunas influencias, pero el Judaismo permaneció independiente.

¿El Cristianismo podrá ser religión sincretista, como quiere Gunkel? Solo de prejuicios heredados ha podido nacer esta idea. Lo único en que se relaciona el Cristianismo con las otras religiones no pasa de puras exterioridades. Es muy interesante ver la historia de ciertas palabras muy significativas del Nuevo Testamento y cómo el concepto del Antiguo Testamento ha sido grandemente amplificado al chocar con ideas y palabras helenistas. Y es asímismo muy instructivo el estudio que Kittel hace del papel que juzgaba el *ver* y el *oir* en Grecia, en el Judaismo y en el Cristianismo. El Judaismo era esencialmente una religión cuya piedad consistía en *oir u obedecer,* el Cristianismo daba también grande importancia al *oir,* pero también al *ver,* pues hasta la palabra misma, el Verbo, se había hecho visible, se había hecho carne. Este capítulo, aunque muy interesante, no se puede decir que fuera indispensable para juzgar la relación del Cristianismo con la historia de las religiones. Pero al fin se propone el problema de la influencia del sincretismo en el Cristianismo. El Cristianismo al principio era para muchos una secta más del Judaismo; pero pronto se distinguió de él principalmente porque mientras el Judaismo era religión de esperanzas, el Cristianismo era religión de realidades presentes. Su diferencia de todo el sincretismo estaba en la afirmación rotunda de un solo Dios y de una moral severa. El monoteismo no era de un Dios filosófico, hijo de la abstracción, sino de un Dios de la historia, un Dios vivo. Su moral era más rigurosa aún que la del Judaismo. La fe en Jesucristo era una fe viva, como que se trataba de una cosa reciente, a diferencia de los mitos del sincretismo, que pertenecían todos a la prehistoria. Una religión, que entraba con tantos bríos, tenía que ser una religión conquistadora, intransigente con las influencias de religiones que no tenían vitalidad y se habían convertido en ficciones poéticas. ¿Qué tenía el Cristianismo que envidiar a nadie? En estas cosas no se puede menos de alabar el criterio de G. Kittel. En algunos puntos que indica de paso, como la conciencia de pecado en los primeros tiempos del Cristianismo, la ausencia de medios para perdonarlos y la condonación, son cosas vistas a través de un prisma protestante.

El Judaismo después de la destrucción del Templo (1).—Continuación del tema del libro de Bousset sobre la religión del Judaismo es el de A. Vincent que va desde la destrucción de Jerusalén en adelante. No es sin embargo un libro de investigación sino de divulgación. El autor hace ver primeramente cómo, después de destruída la nación, aún no perdieron sus aspiraciones a la autonomía, manifestadas en sublevaciones como la de Bar Kozibas, en sus «Nasi», en sus patriarcas y su Rosch Galutha Pero su vida fué sostenida sobre todo por sus escribas y doctores cuya actividad se manifiesta en la litera-

(1) A. Vincent. *Le Judaisme* (Bibliotéque catholique des sciences religieuses). 234 págs. en 16°. Librairie Bloud et Gay.

tura rabínica a la que el autor hace una introducción compendiosa y clara. La Torah permaneció siempre como algo sobrenatural, aunque la exégesis, la crítica y la acomodación a las circunstancias modernas han puesto a prueba su autoridad divina. Como religión de la ley, y por consiguiente eminentemente práctica, apenas se encuentran en ella dogmas. No se puede hacer una Teología uniforme, porque cada siglo tiene la suya desde Maimónides y Crescas hasta Mendelsohn y Reinach. El monoteismo es el dogma fundamental por el que el judío debe estar preparado, si hace falta, a derramar su sangre. La idea de la misión de Israel y del Mesías es la que más variaciones ha sufrido. Siempre se han tenido los judíos como el pueblo de las predilecciones, y la luz del mundo, y siempre han vivido con esperanzas mesiánicas; pero ante los graves y repetidos desengaños sufridos, su fe se ha ido transformando. Hoy la venida del Mesías no consiste para los intelectuales judíos más que en la actuación del Judaismo en la sociedad, en pro de la moral, de la paz y de la religión. La creencia en la retribución individual que nació tarde en el Judaismo, ha permanecido firme hasta nuestros días, aunque en cuanto a la esperanza en la resurrección hayan claudicado. La moral, envilecida por su carácter jurídico y nacionalista, últimamente se ha hecho más humana. Es injusto ver en los judíos unos perpetuos revolucionarios y antipatriotas. Por lo menos en lo que toca a Francia, da fe el autor de su patriotismo en la última guerra. En Rusia, aunque tuvieron un Trotsky, también tuvieron un Hessen, un Grusenberg, etc.; y lo mismo que las iglesias católicas fueron destruídas las sinagogas judías. Por fin dedica dos capítulos a la vida mística judía, tema que se ha hecho de moda, y a la vida litúrgica. En conclusión es un libro breve, pero jugoso. Listas de autores al fin de cada capítulo sirven para completar la orientación.

EGIPTOLOLOGIA

Historia (1).—No presentamos aquí ninguna historia general, pero sí algo que lo equivale. La historia de los reinos y de los imperios suele ser, hasta cierto punto, historia de sus reyes, aun las historias modernas que tratan de penetrar en lo más íntimo de la vida antigua de los pueblos, sin ser una perpetua adulación o condenación de los soberanos, porque al fin y al cabo los que tienen las riendas del poder son el eje de la vida en todas sus manifestaciones. Pues la obra que presentamos aquí, sin denominarse historia de Egipto ni historia de los Faraones, puede dar una idea bastante adecuada de la historia general, por ser historia de los sumos sacerdotes del dios Amón en Tebas que eran los personajes más influyentes en la vida pública, sin los cuales no se gobernaba el estado y que al fin se alzaron con el poder, viniendo a ser ellos mismos los faraones. La historia de una institución tan importan-

(1) Gustave Lefebre ex-conservateur du musée du Caire, directeur d' études a l'école pratique des hautes études. *Histoire des grands prêtres d' Amon de Karnak jusqu'a la XXIe Dynastie*. 304 págs. en 4.° con cinco láminas. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. 13, Rue Jacob (VIe). París, 1929. Precio: 150 francos.

te, sobre todo hecha por un especialista como el que fué conservador del mejor museo egiptológico del mundo, no se puede hacer sin poner en juego todos los elementos de la vida egipcia y los principales acontecimientos de su historia, entendiendo esto de solo el período principal del nuevo imperio, que es cuando los sumos sacerdotes de Amón adquirieron personalidad. Se puede ver en esta obra cómo el clero del dios Amón, primero un dios obscuro y después rey de los dioses, se fué formando poco a poco, desde el medio imperio; cómo fué adquiendo preponderancia en el nuevo; cómo llegaron a ser una amenaza para el poder real durante muchos años en su sucesión ininterrumpida; cuán grandes fueron las luchas, con diversa suerte, entre el poder temporal y el espiritual, hasta que al fin triunfó definitivamente éste.

El sumo sacerdote de Amón sufrió la suerte del dios a quien servía. En los tiempos anteriores a la 12ª dinastía era Amón un dios local, desconocido, que no se podía comparar por ejemplo con el dios *Re* de Heliópolis ni con el dios Thot de Hermópolis, a los cuales los teólogos atribuían la creación del mundo. El sumo sacerdote llevaba el título modesto de «primer profeta de Amón», en vez de los títulos pomposos de «el grande de los videntes de Re» y «el grande de los cinco de la casa de Thot» como se llamaban los de Heliópolis y Hermópolis. Pero el fundador de la 12ª dinastía Amenemhat I escogió como patrono a Amón, que pronto fué ascendido sobre sus rivales, los dioses vecinos. Cuando los príncipes tebanos se elevaron a la dignidad de reyes de los dos Egiptos, Amón fundido en uno con el dios Re de Heliópolis (Amón-Re), quedó constituído en «rey de los dioses». Sin embargo, aun en este tiempo, el sumo sacerdote conservó como recuerdo de su origen humilde el título antiguo de «primer profeta de Amón». Debajo del primer profeta existía toda una jerarquía. El grado inferior era el de los sacerdotes *uâb*, «puros», denominados así porque la primera condición para entrar en el sacerdocio era una limpieza absoluta, como que estaban llamados a manejar los objetos de culto y las ofrendas sagradas. Se les podría comparar a los clérigos de órdenes menores, porque sus oficios eran secundarios: preceder la barca sagrada en las procesiones, y llevarla sobre sus hombros o hacer de capataces sobre las diversas especies de obreros del templo. A esta misma categoría pertenecen los *sacerdotes lectores,* encargados de asegurar la observancia del ritual. Éstos eran muy numerosos y estaban divididos en secciones, que hacían su servicio por turno. Para poder ser verdadero sacerdote y «abrir las puertas del cielo» y «ver todas las manifestaciones del dios» hacía falta entrar en el orden superior de «padre divino». Un título esencialmente igual a éste es el de «profeta». Este nombre de «profeta» es una traducción griega del *hm ntr* egipcio, que en vano se ha querido comparar con el *profeta* de Israel, porque en realidad sólo significa sacerdote, al cual vinculaban los griegos la interpretación de los oráculos. «Padres divinos» o «profetas» eran el conjunto de los que habían recibido la consagración sacerdotal, con todos sus grados de simple profeta, cuarto profeta, tercer profeta, segundo profeta y primer profeta de Amón. El segundo profeta era ya un grande personaje, que substituía frecuentemente al primero en todas sus funciones y de muchos de los cuales se han inmortalizado los nombres. Para llegar al grado supremo de primer profeta no hacía falta pasar por los grados intermedios. Más aún: en ciertos casos parece que

hasta legos, generales del ejército y cortesanos, han ascendido de repente a sumos sacerdotes. Otros pasaban desde el primer grado al último, y sólo de pocos se sabe que siguieron el escalafón: sacerdote *uâb,* padre divino, etcétera, hasta primer profeta. En todo caso la elección del sumo sacerdote de Amón pertenecía exclusivamente al rey, que para ello se guiaba de ordinario por motivos políticos. Una vez hecha la elección, se la hacía ratificar y sancionar por un oráculo de Amón. Las palabras sacramentales de la investidura son una buena prueba del carácter profano del pontífice: «Tú eres Sumo sacerdote de Amón. Sus tesoros y sus graneros están bajo tu sello. Tú eres el jefe de su templo». Un mensajero real era encargado de hacer saber a todo el Egipto que «la casa de Amón, así como todos sus bienes y personas» habían sido entregadas al nuevo pontífice. Al lado de las categorías sacerdotales que quedan indicadas, además de otras más obscuras y hermandades de legos, que por turno prestaban servicios en el templo, existía un clero femenino de Amón. Consistía sobre todo en coros de «cantoras» cuyo oficio era simplemente el de agitar el sistro en las solemnidades. Más unidas al templo estaban las reclusas de Amón, que formaban el harem divino al modo del harem real, bajo una presidenta, que solía ser la mujer del primer sacerdote de Amón. No eran un colegio de cortesanas sagradas, al modo de las de Fenicia, Siria y Caldea, sino probablemente la corte de honor de la que era considerada oficialmente como esposa de Amón. Era ésta por lo común la reina, madre del heredero; porque a éste se le consideraba como hijo de Amón.

Además de la jerarquía sacerdotal existía en el templo de Amón una multitud de funcionarios legos. Léase la larga lista de títulos de funcionarios y se verá cómo el templo era un segundo estado. Al frente de todos estos oficios y del tesoro estaba el primer profeta de Amón. Los sacerdotes egipcios, del mismo modo que los romanos, eran grandes arquitectos y como tales se encargaban de todas las obras. Pero el haber tomado bajo su dirección el tesoro de oro y plata del templo, fué lo que les llevó a ser dueños de todo el Egipto porque ya entonces era el dinero el resorte de todos los negocios.

Como los orígenes de Amón son obscuros así lo son también los orígenes de su clero. Lo más pronto que lo encontramos es en el XII dinastía. Primeramente los príncipes de Tebas eran ellos mismos los pontífices, pero más tarde, aumentando el número de sus ocupaciones civiles y militares, tuvieron que nombrar un pontífice distinto que era como su representante. En todo el período que separa el imperio antiguo del nuevo no se sabe nada del culto y sacerdocio de Amón, sino es el nombre del primer personaje que abre la serie de los sumos sacerdotes de Amón: Honsuemheb.

Con la dinastía 18ª que constituye por sí sola la mejor parte de la historia de Egipto, llegó Tebas, y el dios Amón con sus sacerdotes, al apogeo de su influencia. Olvidados de su propio carácter, intervinieron en los asuntos políticos. Fueron administradores de las riquezas del templo, que no eran ahora menores que las del Estado, porque lo principal de los despojos de las campañas en Siria y Nubia eran para el dios de la ciudad, y los tributos de los pueblos vencidos eran en gran parte para ellos. Y como si esto fuera poco, eran los jefes de la casa de la plata y del oro, como si dijéramos de la banca. Asimismo eran jefes de todo el sacerdocio de los diversos santuarios, casi como

los sumos pontífices de Egipto. En fin, eran directores de todas las obras públicas y a veces visires de uno de los dos Egiptos. Su influencia se comprende que era extraordinaria, y el rey tenía que andar con mucho cuidado con ellos porque, cuando se les antojaba, destronaban reyes, como ocurrió con Tutmosis I, Tutmosis III y la reina Hatsepsut. El fin de la dinastía fué trágico. Amenofis IV, cansado de tanta intromisión del sacerdocio, rompió definitivamente con ellos y con el dios Amón y eligió como dios único a Atón, el disco solar, trasladando incluso su corte a lo que hoy se llama El-Amarna. Y aunque los sucesores de éste, entre ellos Tut-anh-amon se reconciliaron de nuevo con Amón, siempre quedaron como sospechosos para el sacerdocio hasta que éste dió el golpe definitivo a la 18ª dinastía, levantando al trono a uno de toda su confianza, Horemheb.

La dinastía que inauguraba Horemheb devolvió a los sacerdotes de Amón sus riquezas y parte de su dignidad, pero la influencia de éstos en el Estado estaba perdida. El gran Ramsés II supo enseñar a los pontífices de Amón a contenerse dentro de los límites de su oficio; les negó el título de jefes de todos los sacerdotes de los dos Egiptos y no les concedió los cargos civiles que habían tenido los de la 18ª dinastía. Pero después vinieron otros reyes de menor energía y pésima administración, al mismo tiempo que los sacerdotes iban aumentando sus riquezas y su prestigio. De este modo se fueron ellos haciendo los amos. El pontificado lo hicieron hereditario. Al lado de la imagen del rey en el templo de Karnah grabaron la suya con el nombre metido en la sortija o cartucho, exclusivo del soberano, hasta que por fin Herihor se declaró rey. Y aquí termina la historia de los sumos sacerdotes de Amón porque en adelante su función principal fué de reyes. El pontificado, que no les era posible ejercer en persona, lo encomendaron a alguno de la familia, que no les pudiera crear oposición; hasta que al cabo de pocos pontificados sustituyeron esa dignidad por la de «las divinas adoradoras», mujeres que habían de ser vírgenes para no crear dificultades por la sucesión.

Esta es la historia de los sumos sacerdotes de Amón tan relacionada con la vida política de Egipto durante el período de su apogeo.

Derecho (1).—Un profesor eminente de la Universidad de Bruselas, J. Pirenne, que ahora se dedica con asiduidad a investigar las fuentes del derecho, hace una docena de años no se acordaba para nada del Egipto y hoy piensa que es la fuente más interesante y más antigua. A su estudio ha dedicado toda su actividad, cuyo fruto es la presente obra.

Su utilidad ha de ser inmensa, por un lado para los amigos de conocer las

---

(1) Jacques Pirenne. Professeur á l' Université de Bruxelles, Directeur du seminaire de Droit égyptien de l' Institut de Philologie et d' Histoire orientales. *Histoire des institutions et du droit privé de l' ancienne Égypte*. I Dés origines á la fin de la IVe Dynastie. XII-396 págs. en 8.º con dos mapas y varias láminas. La obra constará de tres volúmenes que aparecerán todos en 1933. Precio de subscripción a los tres volúmenes 50 belgas. Aparecido el tercer volumen el precio será elevado a 25 belgas por volumen. Fondation Egyptologique reine Élisabet. Parc du Cinquantenaire. Bruxelles. 1932.

cosas de Egipto, porque es la primera obra que desarrolla este tema; y por otro lado, que es sin duda el más importante, para los que quieran conocer la evolución del derecho y de las instituciones fundamentales de la sociedad desde sus primeras etapas.

J. Pirenne no es un egiptólogo de profesión, pero se ha iniciado durante varios años en la lectura de los jeroglíficos; ha estudiado en la nueva biblioteca egiptológica de Bruselas que en pocos años se ha hecho, sin disputa, la mejor del mundo, gracias a su entusiasta director J. Capart; y sobre todo, ha tenido asegurada la colaboración de los nuevos egiptólogos formados a la sombra de ese maestro y de esa biblioteca. De modo que la presente obra tiene las mismas garantías que si estuviera compuesta por egiptólogos de profesión. Y por otro lado tiene muy grandes ventajas porque, siendo su autor un especialista en derecho y en historia del derecho, ha podido dar a sus cuestiones una amplitud, un interés y un valor práctico que no puede menos de interesar al público más diverso. En adelante consultarán esta obra todos aquellos que quieran penetrar lo que ha sido desde los más remotos siglos la sociedad, la familia, la propiedad, la religión, la monarquía, la función de la mujer en la sociedad, etc., etc. Si los árboles se conocen por sus frutos, la mejor manera de conocer estas instituciones fundamentales es ver cómo prosperaban desde sus orígenes y cómo en tiempos tan distintos de los nuestros eran el sostén del bienestar público. Si es verdad que las cosas naturales y justas son las que perduran, mientras que las anti-naturales, como algo violento, luego se destruyen, la presente obra será de un interés grandísimo, porque nos traslada a los orígenes de la sociedad a ver cómo las instituciones, que hoy parecen estar amenazadas, existían entonces en todo su florecimiento.

Parecerá mentira a los que no estén un poco iniciados en estos estudios, pero el Egipto nos ha dejado monumentos para poder restablecer las líneas generales de sus instituciones fundamentales desde los tiempos anteriores a los ya antiquísimos de las dinastías. En los períodos prehistóricos se puede suponer a Egipto con un régimen parecido al de los antiguos clanes y ciudades griegas, con la institución de la familia, con sus leyes rudimentarias y con su religión, que era la única garantía del derecho y de la paz. Las grandes ciudades de las orillas del Nilo, gracias a su prosperidad y al comercio marítimo, se fueron desenvolviendo y formando colonias. Estas por su relación de parentesco se unieron en confederaciones, primero con un régimen aristocrático y después con un régimen monárquico, en el cual reinaba el derecho y la igualdad ante la ley. Thot, contemporáneo del rey Osiris, codificó el derecho que se estableció como base de toda la administración. Esto es un ejemplo típico de lo que fué esa monarquía durante varios milenios: una monarquía suavísima, porque la voluntad del rey-faraón estaba sujeta a la ley escrita y a los funcionarios encargados de ejecutarla. Y no por eso perdía autoridad; al contrario: su poder no estaba sujeto a los vaivenes de la opinión pública, sino que, una vez alcanzado, por cualquier camino que fuera, gobernaba en nombre del dios, ante quien se hacía coronar y con quien procuraba identificarse en el secreto de santuario. El que más pronto evolucionó en este sentido fué el Bajo Egipto, o Delta. Pero también en el Alto Egipto se fueron propagando colonias del Delta, que formaron confederaciones y al fin una mo-

narquía. El rey Menes, fundador de la primera dinastía, es el que logró unir a ambos Egiptos en sus manos. En este período prehistórico se registra ya una grande evolución del derecho privado. La propiedad que, desde que se establecieron fijamente en un lugar fué una ley necesaria de su existencia, se hizo hereditaria, igualando en este punto a las mujeres con los hombres. El pueblo, derrocada la aristocracia, participaba por igual en la vida pública, sin más diferencia que la que se seguía de su trabajo y de su habilidad. Por encima de todos estaba el rey y la ley, que ya desde entonces estaba escrita. Apoyo del orden era la religión, introduciéndose dioses generales para todo el reino, además de los particulares del clan o de la tribu.

El método que adoptó el fundador de la primera dinastía para unir los dos Egiptos y terminar con la nobleza que quedaba en el sur, fué extender a todo el territorio las leyes de Thot. El tomó sus títulos o protocolo, que le identificaba con los dioses principales y estableció en forma su culto. Concretó las leyes y forma de gobierno, dejando en su dualidad el Egipto. Nombró un consejo de diez con su canciller, que es como decir el consejo de ministros; nombró un jefe de trabajos públicos, un administrador de impuestos y finanzas, un encargado del riego por medio del Nilo, y además los gobernadores territoriales. De todos éstos se han conservado nombres.

Con la tercera dinastía nace una tendencia más centralizadora del poder y de la administración. Todos los poderes dimanan de la voluntad real. El nombra todos sus representantes y todos los funcionarios del Egipto. Pero la ley sigue limitando la voluntad del rey. Los ascensos son graduales. Tres altos funcionarios de este tiempo nos han legado documentos de su carrera. Los poderes civiles, religiosos y militares están bien distinguidos. Se creó jefe del culto, jefe de las finanzas y jefe de la defensa nacional, con su administración central en la corte. Del mismo modo se nombró a diversos individuos como directores de los trabajos públicos, del riego y de la propiedad. Para la administración de justicia también se nombraron sus tribunales. En cuanto a la condición de las personas y de las tierras en este tiempo, se puede decir que llegó a las mejores condiciones posibles. La nobleza hereditaria había desaparecido. La propiedad estaba perfectamente repartida y regida admirablemente por el derecho, por la buena administración, por el registro, por el catastro. La población agrícola parece compuesta por propietarios y obreros libremente contratados. Hay también obreros del Estado. Estos no son en ningún caso esclavos, sino que gozan de la plenitud de los derechos civiles.

La cuarta dinastía señala un nuevo grado de evolución. La monarquía que había destruído a su rival la aristocracia, crea ahora una aristocracia nueva, que, algunas dinastías después, creciendo en potencia, había de volver el Egipto al caos primitivo.

Como se ve, sigue el autor un orden cronológico, rigurosamente crítico. A esto se añade una grande claridad, como que quiere hablar para que le entienda un vasto público, particularmente los aficionados a la historia del derecho y de las instituciones. Avaloran grandemente la obra los copiosos índices y tablas sinópticas junto a cada capítulo y al fin del volumen. Se puede considerar esta obra como un monumento de la fundación egiptológica de Bruselas. Algunas de las conclusiones son dudosas, pero nadie se olvide que es la primera obra que trata de este tema.

Cultura (1).—Para adquirir una idea de conjunto de la cultura egipcia en sus múltiples manifestaciones, sigue siendo la mejor obra la que por primera vez publicó Adolf Erman en 1885-1886 y después refundió totalmente Hermann Ranke, con el título de «Egipto y vida egipcia en la antigüedad». Ninguna de las manifestaciones de la vida egipcia se deja de tratar ahí.—Una substanciosa introducción habla de la importancia de Egipto para la historia universal, de las fuentes hebraicas y griegas, de los monumentos escritos, con un resumen de la historia del desciframiento de los jeroglíficos y de las excavaciones. En breves y substanciosas líneas se describen las cuestiones geológicas que presenta el Egipto, su geografía, su flora y el carácter de sus habitantes. En un solo capítalo que se dedica a la historia tendrán los no iniciados con qué formarse una idea general muy orientadora.

Luego se estudian una por una las diversas manifestaciones de la vida y de la cultura egipcias. Lo primero se entra en la corte del faraón, se asiste a la ceremonia de su coronación, se ven sus numerosos nombres, que le igualaban con los principales dioses de Egipto, sus vestidos propios, sus oficios políticos y religiosos, su divertido harem. De la corte se sale por la ciudad y el país, en donde se puede observar una complicada y perfecta administración con gran variedad de oficios y clases sociales. En el estudio de la familia se verá cómo la condición de la mujer no es tan mala como se cree. El estudio de la casa, vestido, ocupaciones, deportes parece una restitución de la realidad viva, a pesar de los siglos que nos separan de aquellos tiempos, y a pesar de que no nos ha sido conservada ninguna ciudad ni ninguna casa íntegra de Egipto, como se nos ha conservado, por ejemplo, para estudiar la vida romana un Pompeya y un Herculano. Sobre la religión egipcia tiene Adolf Erman una obra especial agotada, pero aquí se resume en un capítulo todo lo más principal. Afín a la religión es el culto de los muertos sobre los que no puede faltar un capítulo en todo libro dedicado a Egipto. Las ciencias estaban mucho más adelantadas de lo que muchos han supuesto, al atribuir su invención exclusivamente a los griegos. La literatura es sumamente rica desde la historia seria hasta la poesía y la novela. Pero en lo que Egipto tendrá siempre uno de los primeros puestos de honor es en el arte. La agricultura, industria y comercio en Egipto interesan mucho para conocer el desarrollo de la economía en los tiempos posteriores. Sobre todos estos puntos se encuentran resúmenes magistrales en la presente obra, como hechos por el gran maestro de la moderna egiptología alemana, Adolf Erman, y refundidos y completados por el eruditísimo profesor de Heidelberg Hermann Ranke.

EL SALTERIO

En toda la literatura antigua y moderna no hay libro tan comentado como el Salterio, señal evidente de su obscuridad y de su importancia excepcional

---

(1) Hermann-Ranque. *Aegypten und aegyptischen Leben im Altertum*. XXVIII-692 páginas en 4.° con 100 grbados en 42 láminas, 276 dibujos, uno en colores, dos mapas y varios modelos de escritura. Verlag von J. C. B. Mohr. Tübingen. 1933. Falta la indicación de precio.

entre los libros del Antiguo Testamento del que es como la quinta esencia. En los números precedentes de esta revista encontrará el lector diversos trabajos y comentarios del Salterio que puede comparar con los que ahora presentamos.

Los benedictinos de Monserrat han publicado ya los dos tomos de la traducción y comentario al Salterio (1). No vamos a repetir aquí las propiedades de esta publicación, que por su carácter popular será un monumento de la lengua catalana y por su valor científico una obra de orientación y consulta en la exégesis católica internacional. Al primer volumen precede una introducción breve acerca de las cuestiones generales a todo el Salterio: nombre, división, origen, texto, etc. en que, sin salir de tono, se toman posiciones respecto a los problemas árduos que presenta el Salterio. La versión es literal y elegante, garantizada por la grande autoridad, universalmente reconocida, del Padre Ubach. El texto sobre que se funda esa versión es el hebreo, pero corregido por el griego o latín, por la crítica interna, o por razones de métrica, en cosas en que ésta parece exigirlo imperiosamente. A nadie se le ocurrirá tomar estas correcciones como dogmas de fe, sobre todo habiendo todavía varias cuestiones previas pendientes; pero aun en los casos más dudosos parece preferible una conjetura razonable a estropear el ritmo y la lógica del pensamiento. El comentario demuestra un perfecto conocimiento de las publicaciones recientes y una sensibilidad exquisita para apreciar los delicados matices del libro más poético del Antiguo Testamento.

El (2) famoso editor de la Biblia Hebraica ha publicado también un comentario a los Salmos, quizá todavía más famoso. Confiesa él mismo que ninguno de sus libros ha obtenido tanto favor del público como éste, que en poco tiempo, a pesar de que libros semejantes suelen ser de pocos lectores, ha obtenido seis ediciones. Esto es debido además de la fama siempre creciente del autor, al carácter peculiar de este comentario. No es, como otros de la escuela crítico-literaria, un arsenal de notas amazacotadas, suficientes para probar la paciencia del más aplicado lector, sino un comentario corriente, que expone los resultados de sus investigaciones y se reserva el material. De este modo se da toda la importancia a la Teología y se hace la obra interesante para estudiantes, para profesores, para los encargados de la cura de almas, y en fin para todos los cristianos y eruditos, a quienes interesa el libro más espiritual del Antiguo Testamento. En la introducción estudia la posición del Salterio en el Canon, el papel que jugaba en la comunidad judía, la formación de la colección, la poesía del Salterio comparada con la poesía babilónica, egipcia y cananea, la historia de la poesía israelita y su clasificación por gru-

---

(1) LA BIBLIA. Versió dels textes originals i comentari pels monjos de Montserrat. *El Psalteri*. I Psalms I-LXXII; II Psalms LXXIII-CL por Dom Bonaventura Ubach. Monestir de Montserrat 1932.

(2) Rudolf Kittel. *Die Psalmen übersetzt und erklärt*. Fünfte und sechste Auflage mit einem Nachwort (Kommentar zum Alten Testament herausgegeben von Professor D. Ernst Sellin). LVII 472 págs. en 4.° Precio en rústica 13,50 marcos, encuadernado 15,75. A. Deichertschen Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1929.

pos, paralelismo y ritmo, texto de los salmos. Al fin del comentario sigue un apéndice sobre la doctrina de la retribución, y varios ejemplos de himnos babilónicos y egipcios, paralelos al Salterio.

En cuanto a la fecha de composición, que es como la norma fundamental para la interpretación, combate Kittel decididamente el dogma de la escuela de Welhaussen, que los salmos son en casi su totalidad posteriores al destierro. No sólo en el destierro tenían ya una colección de himnos sagrados, que no querían cantar hasta que no volvieran a Sión, sino que en los tiempos de Amós (testigo irrecusable y vecino a David) se hace ya alusión a los cantos y sonidos del arpa (Am. 5^{23}). En toda la historia de David no se puede negar que tenían grandísima importancia los salmos en las fiestas litúrgicas. Más aun, cantos como el de Débora, que es religioso-nacional, y el del paso del mar Rojo, que se debe considerar como el proto-tipo de los salmos, nos llevan hasta los orígenes de Israel. Es pues el Salterio la expresión del alma nacional en todos los períodos de la historia, en la que es punto culminante David.

Teniendo en cuenta las investigaciones de Gunkel sobre la división de los salmos en grupos afines, los divide Kittel en himnos de la comunidad, himnos del particular, cantos de acción de gracias y cantos de petición. La métrica, que el autor sabe apreciar en su justo valor, no le da motivo para variar a cada paso el texto tradicional, porque se trata de un autor que tiene muy pesadas todas las razones de crítica textual en su edición de la Biblia Hebráica.

En la exposición de cada salmo es bastante extenso, como se puede suponer dado el volumen de la obra, exponiendo con mucha claridad todas las ideas y su relación con diversos hechos históricos y costumbres del pueblo de Israel. En cuanto a los salmos 2, 72 y 110 (en este mismo número, hemos visto cómo se discute su carácter mesiánico) reconoce Kittel que no pueden cuadrar de ninguna manera a un rey histórico. Lo más que se podría decir es que se tratara de un rey idealizado, porque los rasgos mesiánicos son innegables.

No seguimos enumerando particularidades de esta obra, aunque por su importancia lo merece. Baste decir que no es un comentario temático como otros, que a través de un solo prisma juzgan todos los salmos. Kittel sabe juzgar a cada salmo de por sí, haciendo valer todos los recursos de su vasta erudición.

El director del seminario mayor de Quimper, abate Soubigou (1) se ha propuesto hacer apostolado con el Salterio, escogiendo los salmos más importantes con lo más jugoso de los comentarios modernos, para hacerlos accesibles a todas las inteligencias. Una breve introducción recuerda las ideas más corrientes sobre el Salterio. Los salmos están agrupados según su afinidad en ideas: salmos que celebran a Dios como creador y como Providencia; salmos de enfermedad, de dicha; salmos sobre el impío y sobre el justo; salmos de piedad litúrgica; salmos mesiánicos; salmos de Sión perseguido y preservado

(1) Louis Soubigou docteur en Theologie. *Dans la Beauté rayonnante des Psaumes.* Anthologie des Psaumes. Traduction et commentaire litteral et doctrinal. Un volumen de 330 págs. en 8.° P. Lethielleux, Paris y Libreria Herder, Balmes, 22. Barcelona. 1932. 18 francos.

y hecho metrópoli religiosa de todos los pueblos. La traducción está hecha directamente del original.

El Salterio es hoy más que nada el instrumento de canto litúrgico (1). Con esta idea ha emprendido el superior del seminario de Filosofía de Issy un breve comentario del mismo, siguiendo el orden del breviario que es el más práctico. Por traducción ha adoptado la que es corriente entre los católicos franceses, la de Crampon, hecha directamente sobre el texto original. En cambio el comentario responde al texto del Breviario que, como es sabido, varía considerablemente. Ocurrirá en muchos casos que al leer la traducción de Crampon no se reconozca el texto del breviario; por lo cual es un inconveniente que la versión no hubiera sido hecha directamente sobre el texto latino, habida cuenta del original. Pero en todo caso el librito no dejará de ser un buen compañero del Breviario para entenderlo mejor y hacer cada día más amable su recitación.

El Dr. Alfons Schulz, en vez de publicar un comentario más, se ha contentado con un opusculito de 66 páginas (2). Son una colección de notas críticas a diversos salmos. La crítica se refiere en parte al texto tradicional, que debe ser corregido, y en parte a los expositores de los salmos que en muchos casos necesitan también de crítica. Los salmos a que tocan estas notas son trece. En el salmo 2^{7} se fija en אֵל חֹק y dice, contra el sentir común de los gramáticos, que esas palabras significan «ley de Dios», aduciendo para ellos numerosos lugares del Antiguo Testamento y de los textos cuneiformes. En el 8^{6} se fija en aquella frase: que el hombre es sólo un «poco inferior a Elohim» en que el griego y los Setenta corrigieron el *Elohim* por *ángeles,* a causa del temor religioso de comparar a un hombre con Dios. En 22^{17} sostiene la lectura: «como un león mis manos y mis pies», esto es, que el justo se queja de que por la prolongación de la prisión le han crecido tanto las uñas de las manos y de los pies que parecen las garras de un león. Del mismo modo siguen otras notas sobre los salmos 42, 50, 93, 109, 110, 118, 123, 131, 133, 139.

FR. B. CELADA, O. P.

---

(1) J. WEBER. *Le Psautier du Breviaire Romain.* XII-530 págs. en 18.° Precio 8,50 francos, en pasta inglesa 12 francos. Desclée et Cie. París, Tournai, Rome. 1932.

(2) PROF. DR. ALFONS SCHULZ. *Kritisches zum Psalter* (Altestamentliche Abhandlungen XII. Band. 1 Heft). Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Münster i. W. 1932. 66 págs. en 8.° Precio: 3,60 marcos.

CRONICAS CIENTIFICO-SOCIALES

ESPAÑA

Un escritor seglar, catedrático, consejero de Instrucción Pública, diputado durante muchos años y republicano moderado, por más señas, Don Ricardo Becerro de Bengoa, escribió en las postrimerías de su vida, 1899-1900, un notable libro sobre *La enseñanza del siglo XIX*.

Se refiere principalmente a la primera y segunda enseñanza, y singularmente a esta última. Y después de describirnos el estado en que se encuentran los centros docentes de esos grados en Francia, Inglaterra, Estados Unidos y Alemania, viene a caer en España y nos habla de lo que hay y de lo que, a su juicio, debe haber. Sin compartir todas y cada una de sus afirmaciones, creemos muy oportuno transcribir lo que dice acerca de la enseñanza de la Religión, no sólo como un documento histórico, por la persona que habla y la fecha en que lo hace, sino por ser estos juicios de palpitante actualidad.

La religión vista por los seglares.

Dice así el fecundo y sereno escritor vasco:

«Tan incomprensible y perjudicial es el que, desde que los niños dejan la enseñanza primaria no vuelvan en su mayor parte a recibir instrucción alguna, como el que, desde esa misma época, cese para casi todos ellos la enseñanza religiosa. No existe abandono semejante, según queda atrás demostrado, ni en Alemania, ni en Inglaterra, ni en las prácticas de los colegios norteamericanos, ni en Austria, ni en la mayor parte de los cantones suizos, ni en Sueciu y Noruega, ni en Rusia, paises todos de superior cultura a la nuestra y en los que abundan pensadores más radicales que los nuestros. La enseñanza severa y pura de la religión, sin virus político alguno, es absolutamente indispensable en España, donde, preciso es decirlo muy claro, reina, en materia de creencias, la indiferencia más absoluta, y en materias prácticas un puro formulismo. Contadas, muy contadas son las familias en las que la religión del hogar se conserva y se respeta y donde los padres den a sus hijos el ejemplo de su fe y de su temor a Dios. En general, las madres españolas son piadosas y respetables por sus virtudes, cuyas nobles cualidades se reflejan en sus hijas; pero los hijos, que aprendieron de corrido la doctrina cristiana en la escuela, sin haberla vuelto a recordar después, ni en el Insfituto (hasta estos últimos años) ni en la Universidad, no prestan atención ni conceden importancia alguna a las prácticas de sus madres y hermanas, imitan a sus padres en la indiferencia, y resumen toda su religión en ir a misa los días festivos (si es

que van), entrando y permaneciendo en el templo y saliendo de él con la cabeza y el corazón vacíos, sin saber dirigir a Dios una súplica.

»Y es indudable; el que no tiene fe e ideal religioso en su espíritu es poco menos que indiferente, en lo que a la familia se refiere; y es en absolato indiferente en cuanto atañe a la patria, porque, no importándole nada estos afectos, aunque en su palabrería los exagere y sublime, sólo le interesa aquello que toca a su propia conveniencia o perjuicio, y resulta, lo único que de la indiferencia puede resultar: el egoísmo, la ruín egolatría.

»A esa indiferencia, producida por la falta de fe y de ideal, se debe la plaga de la indiferencia general que nos abruma a los españoles en todos los terrenos y en las más sencillas aspiraciones, y el bajo nivel en que, en la moralidad, en el aprecio de los demás y en el respeto y estimación internacional nos encontramos.

»El resumen del humano saber de la educación íntegra y perfecta, se escribió hace muchos siglos en estas sencillas frases: *El principio de la sabiduría es el temor de Dios*. Quédese para los colosales sabios, que detrás de cualquier esquina asoman, lo mismo en España que fuera de ella, el saber que no hay Dios; pero dejen a la inmensa familia de los que no han llegado a saber tanto como ellos, el incomparable consuelo espiritual de creer en El, y de temerle y llamarle Señor, y consuelo y esperanza de la pequeñez humana.

»No se dé el caso que tan frecuentemente se da, entre los creyentes abandonados a sí mismos, y faltos de enseñanza religiosa, de no saber dirigirse a su poder infinito, con frases y sentimientos nacidos de la propia inteligencia y del propio afecto, incapaces de «levantar el corazón a Dios y pedirle mercedes», como admirablemente lo dejó dicho el sabio salmantino P. Astete, cuyo Doctrinario es una obra de texto, modelo, en la que está resumido y condensado cuanto el *fiel cristiano* debe saber.

»Enseñemos a nuestra juventud a creer y orar y a cumplir con los deberes del Decálogo. Enseñémosles a ser hombres de bien. No hay cosa más fácil que el serlo, teniendo firme voluntad; ni tampoco más difícil, para el que es ignorante o indiferente. La recompensa del hombre de bien, aun mirando esta grave cuestión bajo el punto de vista utilitario y terrenal, es inmediata. El que lo sea disfrutará de salud, de paz y de gran economía en sus intereses.

»Empresa arriesgada ha sido y será la de enseñar bien la religión a la juventud, por lo necesario que es no separarse de la justicia, de la verdad y de la fortaleza, para resistir el influjo de las pasiones mundanas. No sirven tanto para ello los sabios y los retóricos, ni los habladores que mezclan lo respetable con lo vulgar, como los profesores de irreprochable moralidad, conocedores del corazón humano, de sobria y clara palabra y de bondadoso trato. Esta enseñanza ha de infiltrarse por el afecto y por la convicción, y ha de darse durante cuatro cursos en los institutos y en las escuelas de adultos, respetando siempre la voluntad de aquellas familias que no deseen que sus hijos cursen esta enseñanza». (Obra cit. págs. 315-319).

En nota a estas páginas, llenas de moderación y de cierta emotividad, da cuenta el autor de los temas de conferencias religiosas dadas en la célebre Universidad de Harvard, de los Estados Unidos, en el curso de 1897-98, sobre temas religiosos por profesores de distintas confesiones religiosas, y añade:

«Aquellos profesores y doctores, aquellos *seniors* alumnos, que creen cumplir un gran deber con estas prácticas, son republicanos federales, demócratas acérrimos, y nunca han sospechado que, por enseñar la religión, sean reaccionarios. Esto se queda para la menguada educación de nuestro pueblo, que sostiene, en su mayoría, que el liberal no puede ni debe ser creyente ni religioso y que el no liberal lo es, forzado por la lógica de su fe política. Semejante monstruosa aberración tiene trastornado el sen-

tido de nuestro pueblo, y perpetúa los odios sociales y los peligros de la paz doméstica y pública. Tan burda es la una como la otra. La política no tiene nada que ver con la religión, en tanto que los explotadores de ésta no combatan ni anatematicen a aquélla, o en tanto que aquélla no persiga sistemáticamente a ésta. Los filósofos sectarios, enemigos egoístas de la fe, y sus imitadores callejeros son tan repugnantes como los sectarios hipócritas que la acaparan, cual mercaderes del Templo, para provecho suyo. Unos negando a Dios, y otros haciéndole instrumento de sus pasiones, desprecian y desnaturalizan los tres primeros preceptos del Decálogo. Sólo en los pueblos atrasados e impotentes tienen importancia unos y otros. En las naciones cultas y poderosas nadie les hace caso, porque la mayoría de sus habitantes ostentan como título de dignidad ser creyentes.

»Dentro de estas líneas, el autor de este libro, enemigo de toda hipocresía y de todo espíritu reaccionario, sostiene la necesidad de la enseñanza de la religión, en los diversos grados de la educación de la juventud».

Más atrás (pág. 125) había dicho el Sr. Becerro de Bengoa que «los principios de religión y moral *debieran correr a cargo exclusivo, en toda España, del clero parroquial y sus auxiliares*».

Conviene recordar la fecha en que se publicó ese libro. Era al final del siglo XIX; acabábamos de sufrir el desastre colonial, se hablaba por todos y a toda hora de *regeneración nacional* y unos a otros se culpaban de ser los causantes de aquellas derrotas; derechas e izquierdas avivavan sus fuegos y arreciaban en sus polémicas furibundas; los católicos lidiaban, además, entre sí, con virulencias renovadas sobre si la Monarquía podía ser *liberal* o debía ser *antiliberal*, si podía ser *constitucionalista* o si debía ser *absolutista moderada*, todo ello ardorosamente discutido en el reciente *Congreso Católico* celebrado en Burgos. Recordamos, porque éramos jóvenes en aquella época, que la vida católica culminaba principalmente en grandes *procesiones jubilares, peregrinaciones y manifestaciones clamorosas* y se daba una importancia extraordinaria a la colocación de las famosas *placas del Corazón de Jesús* en las puertas de las casas particulares. Pero ¿quién pensaba entonces en callar y en trabajar en silencio y en paciencia, en organizar por cuenta propia la enseñanza de la Religión, recogiendo, ya que no estímulos propios que se iban por las ramas de fáciles concepciones abstractas del Estado y del Gobierno, requerimientos y anhelos de hombres imparciales, seglares en su mayoría, que representaban extensas zonas de pensamiento, desdeñadas, quizá, por sospechosas, por no figurar en uno u otro extremismo político?

Más de dos y más de cuatro escritores podríamos citar de aquellos días, que nos invitaban a politiquear menos y a estudiar más, y enseñar más nuestras *propias doctrinas cristianas* de tan intenso y extenso contenido y de las cuales se hallaba y se halla el mundo hambriento de buenos expositores y educadores. Corrían prisa otras muchas cosas, más fáciles y más provechosas; las posiciones adquiridas parecían fuertes y cómodas, y... *de aquellos polvos estos lodos.*

No podemos, sin embargo, resistir a la tentación de aportar otra larga cita de otro escritor seglar, casi desconocido, don Juan García Nieto, cuyo libro, *Apuntes sobre el problema religioso*, escrito en 1904, nos causó ya por entonces profunda impresión.

En la página 17 y sigts. dice:

«En general, puede asegurarse que los tiempos son de escasa religiosidad y de ningún fervor. España fué un pueblo de teólogos, que se batió por su fe difundiéndola por el mundo, y hoy, fuera de la gente de iglesia, contados son los que aquí encaminan por ese lado la especulación.

»El clero mismo no está al orden del día. Sus estudios son deficientísimos e inadecuados a las exigencias de la época. Como preparación: la latinanza, humanidades entecas, algo de matemáticas y física y la inevitable filosofía escolástica, un poquitín modernizada por Cuevas, Liberatore u otro así. Después, un solo curso dedicado a los fundamentos de la Religión y a los lugares teológicos, y varios cursos a un dogma que, luego de admitidos aquellos fundamentos, ya no se discute, y que podría exponerse más brevemente, porque el siglo no es teológico ni fuera de los seminarios se oye hablar de ciertas cuestiones que acaloraron a nuestros abuelos; y además porque, afirmados los motivos de credibilidad de la fe católica, por la Escritura, por los Padres, por los concilios y por la tradición, de silogismo en silogismo, se va fácilmente y por sus pasos contados a la proclamación de las tesis que Perrone y los demás tratadistas desenvuelven con tanta prolijidad. Por último, la Moral y también, para ciertos alumnos, una tintura de hebreo y de patrología y algo de hermenéutica sagrada.

»Si lo que flaquea, o lo que ahora se discute, son cabalmente esos fundamentos y esos lugares teológicos; si es por ellos por donde cruje el edificio de la ortodoxia ¿por qué el clero no trata de fortalecerlos y consolidarlos con materiales resistentes a la acción corrosiva que hoy los mina?... Hasta la enseñanza elemental de la religión, que nuestros obispos tanto empeño han puesto en llevar a los Institutos, adolece del propio defecto: casi nada de teodicea ni de religión natural y mucho catecismo ampliado, es decir, dogma y tente tieso. Tratándose de jóvenes que carecen de verdadera preparación y hasta de espíritu religioso, pero que ya inquieren y raciocinan, esa nutrición exclusivamente dogmática, sólo digestible para los que, no dudando en lo fundamental, aceptaron el hecho de la revelación, quizá resulte, no ya sólo inútil, sino a la corta o a la larga, contraproducente y peligrosa. De ciertos dogmatizantes láicos que, so capa de defender la tesis católica y aun a disgusto del Jefe de la Iglesia, han hecho profesión de fomentar en papeles periódicos intransigencias y fanatismos, que costaron al país mucha sangre, que le ponen aún en frecuente alarma y en verdadero entredicho ante Europa, y que se dirigen a gentes a quienes la eterna cancamurria petrificó el encéfalo, vale más no hablar .. En la clase más alta, el no razonar las creencias, la adhesión incondicional y lo que se ha llamado *la fe del carbonero* están de moda. Visten mucho y son, por lo visto, la distinción suprema. La discusión de tales materias se estima cursi y de mal gusto. En realidad no hay tal carbonero, ni tal a ojos cerrados, ni tal a macha martillo; porque en la rara confidencia y a poco que se profundice, vése a esos elegantes entrar en componendas y perpetrar mutilaciones, mediante las cuales, y precindiendo de esto porque confina con el absurdo, de lo otro porque es una antigualla, y de lo de más allá porque ya ni se habla de ello, véselos, digo, construirse una religión cómoda y flamante, que así se parece a la tradicional y ortodoxa como las novelas de Emilio Zola a los sermones de Benigno Bossuet... Entre los políticos y gobernantes, al lado de la masa anónima, hay varios de selecta cultura, publicistas distinguidos, notables abogados o sabios profesores; algún raro canonista, quizá ningún teólogo. En cuanto a religión, unos practican; otros, ni pensarlo. De algunos se sabe que son descreídos y excépticos, y éstos, cabalmente, suelen ser los que más protegen a la Iglesia y mejor se entienden con el Nuncio. Su regla general es hablar lo menos posible en público ni en privado de materias religiosas. Cuando en el Congreso se entabla algún debate relacionado con tal tema, salen del paso con el *respeto a la tradición,* con las *creencias venerandas* y con otros tópicos y recursos que a pocos faltan en este país de oradores».

Maravilla, en efecto, que siendo tan grave, tan profundo y tan patente el mal de la *incultura religiosa* de nuestro pueblo en todas sus clases, no se haya pensado desde hace treinta o más años, por no ir más lejos, en ponerle eficaz remedio práctico, que no es otro que enseñar directamente la Religión, en vez de entreterse en declamar contra ese mal y contra los Gobiernos liberales o masónicos, y en *enseñar otras muchas cosas* no ciertamente tan necesarias y fundamentales. Si todo se abarcase debidamente, encantados. Pero... los resultados son patentes. Y sin duda quiere Dios que los Gobiernos liberales y masónicos sean los que nos obliguen y constriñan a rectificar por ciertos preceptos constitucionales y por el *Proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas,* ya dictaminado peyorativamente por la comisión parlamentaria, y que pronto empezará a discutirse. Con vistas a su aprobación definitiva, que parece inevitable (y Dios quiera que aún no salga empeorado, aunque parece imposible ya, fuera de la disolución de las Ordenes religiosas) y a la especial situación que crea a la Iglesia y a las Congregaciones religiosas, nos detenemos, quizá más de la cuenta, en la explanación de este tema de la *enseñanza religiosa,* pues no nos cabe la menor duda que, una vez adaptados a esa nueva situación, así el clero secular como el regular han de ver, en las mismas estrecheces materiales en que nos hemos de encontrar, unos nuevos horizontes más puros y más optimistas para las actividades apostólicas, que son la única razón de nuestra existencia, en que ahora, desde el fondo del valle, no sospecha la generalidad de las gentes.

Quizá y sin quizá este formidable aprieto en que nos colocan los acontecimientos, detrás de los cuales hemos de ver la mano de la Providencia, rompa y zanje definitivamente los embrollos y dificultades en que se debatían casi siempre los Fundadores de las grandes instituciones religiosas para realizar íntegramente su ideal, con frecuencia obscurecido. a menudo manchado con las impurezas de la realidad; lo que daba lugar a nuevas reformas, nuevas fundaciones, que la Iglesta misma miraba con algún recelo, al observar la profusa multiplicidad de corporaciones con identidad de fines o con fines ya agotados o mal precisados, en tanto que el pueblo cristiano no percibía el caudal de frutos prácticos espirituales que eran de esperar; de donde las supresiones, admoniciones y otras medidas de rigor que la Iglesia hubo de emplear con algunas congregaciones religiosas en el trascurso de la Historia. Hemos de repetir que el don de la *impecabilidad* no les es otorgado ni a los indivíduos ni a las colectividades. Unos y otras han de labrar su perfección o realizar sus finalidades a costa de grandes esfuerzos. El gran *deber* de la Iglesia *docente,* del clero, es enseñar, *docete omnes gentes,* y enseñar *la fe*, la propia doctrina cristiana, porque el cristiano, el hombre que aspira a ser perfecto *vive por la fe,* y la fe, como enérgicamente dice S. Pablo (ad Rom. X), entra por los oídos y a los oídos llega por la voz del predicador o del profesor, no corre por sí misma de alma en alma. El gran signo de que el Cristianismo vive y florece es que *los pobres sean evangelizados,* pauperes evangelizantur. El gran pecado, pues, en que pueden caer los indivíduos y las colectividades del Cristianismo, y origina los períodos de decadencia y de desorden, es el descuido, la renitencia o el abandono de esa enseñanza cristiana directa al pueblo, a todo el pueblo, porque no basta enseñar a una minoría, ni basta el sonido de la cam-

pana que todos oyen, ni las funciones religiosas de numerosos templos, aunque estén abiertas a todo el mundo, sino que esa enseñanza ha de ser personal, individual, o que recaiga sobre cada indivíduo, metódica y perseverante como la de cualquier otra disciplina y aún más, porque la Religión es algo fundamental y substancial a la vida. De otro modo, la fe no arraiga, no crece y fructifica en las almas. Claro es que el incremento viene de arriba, pero el plantar y regar es de abajo. El buen jardinero cuida y acaricia cada una de las plantas de su huerto.

La enseñanza religiosa. Una mirada retrospectiva. Las primeras escuelas cristianas fueron *exclusivamente* religiosas, catequísticas. Las más notables fueron las de Alejandría, emporio de las ciencias paganas, y se atribuye la fundación de las mismas a *San Panteno* hacia el año 180 de nuestra era. Fueron, como es sabido, grandes maestros de aquellas escuelas *Clemente de Alejandría* (150-217) y *Orígenes* (185 254). A imitación de éstas, y por propia iniciativa, se crearon otras en todos los principales centros de la Cristiandad, con tal éxito qne *Juliano el Apóstata* (361-63) hubo de prohibir dar enseñanza profana a los cristianos, por temor a la superioridad y prestigio mentales que éstos iban adquiriendo sobre los paganos. Gran controversia se entabló ya por entonces sobre si la enseñanza de la Iglesia había de limitarse a la enseñanza puramente religiosa y sagrada o había de extenderse también a las ciencias profanas, naturalmente paganizadas. Había razones poderosas por ambas partes; pero el problema de hecho, como tantos otros, lo resolvió la Historia con sus imposiciones brutales. La caída del Imperio romano y las invasiones de los bárbaros arrasaron toda la civilización pagana y con ella perecieron poco a poco todos sus cultivadores. La Iglesia se encontró sola en medio de aquel oleaje horripilante de muchedumbres selváticas que, derruído el carcomido Imperio, se embisten unas a otras, no respetando más que la superioridad moral e intelectual del clero y fieles cristianos que, tras martirios y sufrimientos, logran hacerse querer por los indómitos invasores, a medida que iban amansando sus pasiones violentísimas al aspirar las divinas auras del Evangelio.

La Iglesia hubo de concentrarse y amurallarse en sí misma para recoger y conservar los despojos de aquella civilización que, aunque pagana, encerraba valiosísimas joyas elaboradas por los espíritus selectos de muchos siglos. En concepto de algunos Santos Padres, gran parte de las enseñanzas de Homero, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, Virgilio, Séneca, Epitecto, etcétera, constituían una especie de *Protoevangelio* que no debía desdeñarse.

Por otro lado, gran parte del clero y muchos fieles, amantes de la paz, del sosiego del espíritu y del cultivo del alma, huían de aquel proceloso mar de las revueltas invasiones hacia los desiertos y las concavidades de los montes lejanos, y nacía la vida *eremítica* (siglos después abolida), y la vida *cenobítica* con S. Basilio en Oriente (330-379) y S. Benito en Occidente (480-543). En aquellos cenobios y monasterios, prodigiosamente multiplicados, se recogió, depuró y aumentó el tesoro de las letras y de toda la civilización antigua. Por iniciativa propia, por amor compasivo, sí que también a requimientos de los seglares, los monasterios abrieron sus puertas a los niños para ser educados

en los conocimientos divinos y humanos. A un monje, Casiodoro (490 583), que antes había desempeñado importantes cargos políticos en la corte de los Ostrogodos, se debe la primera rudimentaria clasificación de las enseñanzas profanas, *Artes liberales (Artes:* Gramática, Retórica y Dialéctica; *Ciencias:* Aritmética, Geometría, Música y Astronomía-*Trivium* y *Quatrivium),* de donde habrán de salir, al cabo de los siglos, todas las asignaturas y facultades de hoy y la diversificación de la enseñanza en primaria, secundaria y universitaria. Pero los monjes, además de esta enseñanza rudimentaria, que era común a las *escuelas parroquiales* y *catedrales* y, luego, más tarde, a las *escuelas palatinas,* dieron la preferencia a la enseñanza práctica de lo que creían más indispensable al bien primario y elemental de aquellos pueblos, de aquellas masas errantes, que era *asentarlas,* estabilizarlas sobre la tierra mediante el aprendizaje de los oficios de la *agricultura,* de la *construcción,* del *moblaje,* etcétera. Los antiguos monasterios eran, por eso, grandes talleres y enormes granjas agrícolas, en torno a los cuales se fueron construyendo la inmensa mayoría de los poblados empezando a ensayarse el *colonato,* siquiera con la carga de la *servidumbre,* única manera de sujetar aquellos hombres a la *gleba.* ¡Cuando el pueblo de hoy sepa al detalle lo que debe a los monjes de la llamada tenebrosa Edad Media!

Las *escuelas parroquiales* eran, como advertíamos antes, exclusivamente religiosas o *catequísticas* en su principio y durante mucho tiempo; pero al desaparecer las antiguas escuelas greco-romanas y sus maestros en el piélago de las invasiones bárbaras, muchos sacerdotes se vieron obligados a unir a la enseñanza del Catecismo la de las primeras letras de que carecían los neófitos: la lectura, escritura, cuentas y principios de Gramática, según el sistema ya referido de Casiodoro. Se dice que el presbítero Protógenes, de Edesa, fué el primero que adoptó este tipo de escuela parroquial. Y tanto éxito debió tener que un Concilio de Italia de 529 ordenó que todos los sacerdotes con cargo parroquial recibieran en su propia casa a los jóvenes para darles esta clase de enseñanza, ya, al parecer, muy generalizada en Italia. En muchos sitios esta enseñanza primaria era obligatoriamente gratuíta.

Las *escuelas catedrales* nacieron y florecieron siempre y cuando en torno a las iglesias catedrales y colegiatas había un Cabildo de canónigos que vivieran en *perfecta vida común,* bajo su Obispo o Abad como Prior, que fué siempre la aspiración de los más santos Prelados. Iniciador o restaurador de esta *vida común* en el clero secular (aspiración vigente en el actual Código Canónico, y adonde parece que llevan las circunstancias actuales, si de ellas se quieren sacar enseñanzas provechosas) fué *San Eusebio* de Verceli, y sobre todo, el gran Padre *San Agustín* (354-430), quien nos dejó un precioso libro, casi olvidado, *De cathechizandis rudibus,* que hoy tiene gran actualidad.

Además de las escuelas *abaciales, parroquiales y catedrales,* y al propio tiempo que se iba extendiendo la cultura, el gusto de ella y se iba comprendiendo su necesidad, fueron fundándose por los siglos XI y XII las *escuelas municipales,* las *gremiales* y los *colegios* de estudios mayores que, reunidos o federados en una misma población dieron origen a las *Universidades,* siendo la más célebre de todas, por aquel entonces, la de París. Por aquel tiempo ya

existían perfectamente delimitadas las cuatro *Facultades de Teología, Jurisprudencia, Medicina y Artes o Filosofía.*

La ineludible y necesaria aparición del *profesorado seglar* produjo ya por aquellas calendas los mismos conflictos en que nos vemos envueltos ahora, la competencia entre el elemento eclesiástico y el civil, y más adelante, entre el clero secular y el regular.

De hecho la enseñanza en casi todos sus grados venía ejerciéndose por el elemento eclesiástico por ser el más competente. Los antiguos maestros trataron no pocas veces de impedir la enseñanza a los nuevos. En una de ellas, queriendo un maestro seglar abrir una escuela en Chalons sur Marne (Francia) y oponiéndose a ello la clerecía, se acordó poner el asunto en manos del Papa Alejandro III (1170), quien resolvió: *que por ninguna manera se prohibiese a ninguna persona de probidad y erudición literaria regentar escuelas en la ciudad ni en los suburbios, donde quiera le pluguiere.*

De haberse previsto lo que, humanamente, era imprevisible desde el siglo XII al XX, la fórmula salvadora hubiera sido: *que los seglares enseñen solamente las materias seglares,* una vez sean competentes, y *que los eclesiásticos enseñen solamente las materias religiosas y eclesiásticas.* Pero *todos,* al parecer querían enseñarle *todo,* y la que había de llevar las de perder era *la enseñanza puramente religiosa.*

En efecto: los esfuerzos sobrehumanos de Santos y Reformadores como S. Benito de Aniano (720-750), S. Bernón (928), S. Odilón (1048), S. Romualdo (1022), S. Juan Gualberto (1038), S. Bruno (1048), S. Norberto (1120) y S. Bernardo (1113-1153), que lograron dar al mundo asombrosas inyecciones de espiritualidad y santidad, no pudieron contener la decadencia del monacato, atacado en su esencia por dos grandes plagas: la de la *riqueza acumulada,* que antes había servido para *escuela práctica de trabajo* y de *ayuda económica* de las incipientes poblaciones civiles medievales, y la plaga de las despóticas ingerencias de los grandes señores, al olor de aquellas riquezas, imponiendo Abades sin vocación y sin espíritu religioso e introduciendo en los claustros a sus bastardos o segundones que no valían para empuñar las armas o lucir en los torneos y saraos de sus castillos, en tanto el pueblo cristiano perecía de inanición espiritual por falta de cultura religiosa y sobra de malos ejemplos.

Nuestros lectores nos perdonarán que, por esta vez, en lugar de hechos presentes, narremos con mayor detenimiento hechos pasados. Al fin y al cabo, mirando las cosas *sub aspectu aeternitatis,* ¿no vemos una gran semejanza entre unos y otros?

Escuchemos esta página admirable del insigne P. Lacordaire, aquel gran genio religioso del siglo XIX, que así describe las postrimerías de la época del monacato, un día, por muchos días, tan glorioso:

«En vano se esforzó San Bernardo por el restablecimiento de la sana disciplina, pues sus desvelos sirvieron de poco contra el desbordamiento de la simonía, del fausto y de la avaricia en el clero; el origen de todos estos males, que con tanta elocuencia pintó el mismo San Bernardo, era la riqueza de la Iglesia objeto de la universal codicia. A las violentas investiduras, por el báculo y el anillo, había sucedido una usurpación sorda, una miserable y rastrera simonía. «¡Oh vanagloria! exclama Pedro de

Blois: ¡Oh ciega ambición! ¡oh sed insaciable de honores mundanos! ¡oh deseo de dignidades, que es el gusano roedor de los corazones y el naufragio de las almas! ¿De dónde nos ha venido esta peste? ¿Cómo se ha alentado esa execrable presunción, que impele a solicitar dignidades a los indignos, tanto más empeñados en obtenerlas cuanto menos las merecen? Por todas las puertas, sin cuidarse de su alma ni de su cuerpo, precipítanse esos insensatos sobre la cátedra pastoral; convertida por ellos en cátedra emponzoñada y para todos en causa de perdición» (Carta al cardenal Octaviano). Treinta años antes, decía San Bernardo con amarga ironía: «Niños de la escuela, jóvenes adolescentes son promovidos a las dignidades eclesiásticas a causa del lustre de su cuna, y de debajo de la férula pasan al gobierno del clero; más satisfechos a veces de verse libres de los azotes, que de haber obtenido un mando; más envanecidos por libertarse de un dominio, que con el adquirido» (Carta XLII, a Enrique, arzobispo de Sena). Tal era la desgracia de la Iglesia. Vémosla convertir a Jesucristo naciones infieles, a costa de su sangre suavizar sus costumbres, dar forma a su inteligencia, desmontar sus selvas, poblar las ciudades y los yermos de casas de oración; luego, cuando veinte generaciones de santos habían traído sobre aquellos piadosos lugares las bendiciones del cielo y de la tierra, entonces, en lugar del rico que, impulsado por Dios, iba allí a llorar sus culpas; en lugar del pobre, que contento de Dios, doblaba allí sus fuertes rodillas con el deseo de ser más pobre todavía; en lugar de santos, herederos de santos, vemos aparecer solamente en ellos al pobre que desea ser rico; al rico que quiere llegar a ser poderoso; a almas vulgares que ni siquiera conocen sus deseos. Manos que no ha bendecido una intención pura, se apoderaron con amaños del báculo episcopal o abacial; el mundo tiene el placer de ver a sus favoritos gobernar la Iglesia de Dios, y tornar el amable yugo de Jesucristo en dominio secular. Los claustros resuenan con los ladridos de las traillas de los perros y el relincho de los caballos. ¿Quién discernirá las vocaciones verdaderas de las falsas? ¿Quién tendrá la ciencia para ello? ¿Quién se ocupará ni aún tendrá tiempo de pensar en ello? Ya nadie procura indagar cómo las almas han sido engendradas para Jesucristo, sino sólo de saber su nacimiento según la carne. La oración, la humildad, la penitencia y la abnegacion, huyen como tímidas avecillas perseguidas en su nido; las sepulturas de los santos son extranjeras en su propia casa» *(Vida de Santo Domingo de Guzmán,* capit. I).

Aquel estado de cosas no podía continuar. Se necesitaban *nuevas formas de vida religiosa y apostólica,* porque las antiguas paulatinamente habían degenerado o se habían agotado por las causas indicadas. No es extraño que, carente la masa general del pueblo de la debida *cultura religiosa* y de un mediano bienestar, se levantase un clamoreo universal *contra el clero y los poseedores de las riquezas,* exactamente como ocurre hoy, pues las tendencias del canónigo Arnaldo de Brescia (1130 1154) y de Pedro Valdo (1160), apenas diferían, en lo fundamental, de las reclamaciones y rebeldías de los comunistas y socializantes anticlericales de hoy. (Y observe el lector que aún no habían aparecido en escena el Protestantismo y el Liberalismo, a quienes se atribuye la paternidad de todo lo que sucede).

Por eso fué genial la obra regeneradora de los dos grandes Patriarcas del siglo XIII, *San Francisco de Asís* y *Santo Domingo de Guzmán.* Ambos partieron del principio de la *restauración de la virtud de la pobreza* para el clero (Ordenes mendicantes) y aún para el pueblo (Ordenes terceras), insistiendo el Serafín de Asís (alter Christus) en el culto enamorado de la pobreza y en el ejemplo práctico de la misma, y Santo Domingo de Guzmán en la *cultura religiosa,* recabando para ello la *libertad de la predicación cristiana,*

sin límites ni fronteras, y adoptando el sistema de ir a buscar al pueblo donde esté, sin esperar a que él venga a los templos. Su táctica de conferencias con los herejes y el pueblo por mesones, plazas y castillos... debe servir de pauta para los adoctrinamientos religiosos de ahora.

Ambas Ordenes mendicantes, con todas las que siguieron a imitación suya, elaboraron la Teología y dieron a las Universidades de Europa y América el impulso de todos conocido, cabiendo a España el honor de haber producido en el siglo XVI aquella pléyade de teólogos y maestros en las ciencias sagradas de que el mundo se ha venido alimentando hasta la fecha.

Por eso también, será gloria inmarcesible de San Ignacio de Loyola y de la Compañía de Jesús, el haber venido a complementar la obra y llenar el vacío de un mayor acercamiento sistemático al pueblo rudo para enseñarle el *catecismo* (recuérdense los nombres de los padres jesuítas Astete (1537-1601) y Ripalda (1536-1618), autores de sus celebrados catecismos), según que el Santo Fundador y sus compañeros prometían en la Bula de Paulo III, de 1540, por estas palabras: «*que la Compañía se fundaba principalmente para ayudar a las almas en la vida y doctrina cristiana, para la propagación de la fe por medio de la pública predicación y ministerio de la palabra de Dios, con los ejercicios espirituales y obras de caridad, y señalamente, con la enseñanza de los niños e ignorantes en los elementos de la Doctrina cristiana*».

«A la verdad, dice un historiador, en los primeros años de la Compañía se tomó con tanto calor esta enseñanza, que en las conferencias del año 1539, llegó a hacerse constitución de que el que no enseñase la Doctrina a los niños, por espacio de cuarenia días cada año y una hora cada día, había de incurrir en pecado mortal».

Causas lamentables, y por todos los buenos lamentadas, torcieron o detuvieron aquella magnífica y prometedora corriente catequística de minucioso adoctrinamiento del pueblo. En el año 1599 aparece aquella admirable *Ratio studiorum,* que colocaba a la Compañía a la cabeza de los progresos pedagógicos; pero, como observa el ilustre jesuíta P. Ruiz Amado, en su *Historia de de la educación y la pedagogía* (pág. 211): «Una cosa *extraña* no queremos dejar de hacer notar, y es la *exiguidad* del tiempo que dedica a la enseñanza de la Religión el *Ratio studiorum,* limitándola a *media hora semanal.* La razón es, agrega, querer la Compañía que toda la enseñanza y la *vida* de sus Colegios esté de tal manera empapada de piedad y moralidad, que baste esa media hora para la *teoría,* o aprendizaje de la *doctrina religiosa*». Pero, ¿qué es la piedad y la moralidad sin una profunda, metódica y continuada cultura religiosa? Un conjunto de prácticas mecánicas que, por carecer de fuerte raigambre interior, de convicción mental, se truecan fácilmente en rutina, que satura y hastía los espíritus y termina por provocar la indiferencia o la reacción antirreligiosa, como se ha visto y se está viendo.

Surge, para remediar estas defecciones, el gran San José de Calasanz (1556-1648) con sus *Escuelas pías* (1617), con la obligación estricta de *enseñar las primeras letras y la Doctrina cristiana a los niños pobres;* y *gratuitamente,* si preciso es, aunque también podían recibir discípulos ricos y nobles y enseñarles las ciencias mayores. «Lo mismo la fundación de Madrid, que la de

Zaragoza, dice el P. Ruiz Amado (pág. 249), tropezaron con la resistencia de los *maestros* seglares, agremiados entonces en la *Hermandad de San Casiano* (y eso que no eran liberales ni masones ni republicanos, agregamos nosotros) y amenazados en *sus intereses profesionales* por la grande afluencia de niños que desde luego concurrieron a las Escuelas Pías». Recuérdese nuestra repetida tesis de que, en las pugnas actuales sobre *enseñansa* (distingamos siempre entre enseñanza *académica* y enseñanza *religiosa*), entra por mucho la competencia *económica*, muy explicable en los *parados* de la clase de los llamados *trabajadores intelectuales*, de los cuales ha dicho *El Socialista* contendiendo con *Luz*, que hay 15.000 maestros sin escuela.

Y viene luego *San Juan Bautista de La Salle* (1651-1719) con los beneméritos *Hermanos de las Escuelas Cristianas*, a quienes, para sujetarlos más a la enseñanza gratuita a los pobres, les prohibe el Fundador aprender y enseñar *latín;* y viene después el *Venerable Marcelino Champagnat* (1789-1840) con los *Hermanos Maristas*, con el mismo propósito, y, por fin, el gran apostol contemporáneo de los *niños abandonodos, Beato Juan Bosco* (1815-1888) con sus admirables y oportunísimas *Escuelas Salesianas* y con sus *Talleres de aprendizaje* para los jóvenes obreros.

Y todo ello es poco. Tan poco, que desde hace más de dos siglos, el que penetra en el fondo de esta época moderna, tan pródiga en desórdenes de todo género, aún bajo cubiertas tan espléndidas, no podrá menos de atisbar un vacío, una falta inmensa de cultura religiosa y moral, a la cual, y no a otras causas extrañas, raras y exteriores, son atribuibles la inmensa mayoría de los males que lamentamos.

Casuismo moral y barroquismo oratorio.

A ese abandono (en la medida de lo suficiente que querían los Santos Fundadores) de la enseñanza religiosa popular, se añadió la plaga del *casuismo moral*, tan enérgicamente descrito y denunciado por Pascal en sus *Cartas Provincianas*, y más adelante combatido con talento, erudición e intrepidez por el dominico P. Daniel Cóncina, de inolvidable, aunque un poco olvidada, memoria. En una sociedad, y nos referimos ahora especialmente a España, en que tan mal andaba la cultura religiosa popular y en que las sencillas y austeras normas de la moral cristiana, sostén de las costumbres, estaban casi todas barrenadas y desfallecidas por las sutilezas excusadoras de los *casuistas*, ¿a qué había de reducirse la vida religiosa sino a un *pietismo* o *religiosismo* ampuloso y barroco o churrigueresco, como se refleja en el estilo arquitectónico y ornamental de los templos del siglo XVII y XVIII, y, ¡lo que peor es! en el estilo de los *predicadores*, de casi todos los predicadores, de aquella época?

Oigamos a Menéndez Pelayo, que no era un anticlerical, ni siquiera un liberal sospechoso. En su *Historia de las ideas estéticas en España* (t. V, siglo XVIII: Madrid, 1922, pág. 247), describe así el estado de la oratoria sagrada, culminación de la enseñanza religiosa:

«Todos los vicios de la decadencia literaria, el culteranismo, el conceptismo, el equivocquismo, la erudición indigesta y de aparato, las metáforas desconcunales, los

vanos alardes de sutileza, se habían concentrado en el púlpito, adquiriendo doble realce y escandalosas proporciones, por lo mismo que era mayor el contraste entre los bajos quilates del estilo y la grandeza sublime de la materia. Olvidados los grandes ejemplos que en tiempos más felices habían dado los Tomases de Villanueva, los Avilas y Granadas, los Lanuzas y Riveras, y hasta el mismo Padre Vieira, que tenía tan extraordinarias dotes de orador en medio de sombras y desigualdades de su gusto, sólo obtenían en la primera mitad del siglo XVIII admiración y aplauso aquellos increibles abortos de la pedantería y de la demencia, que se bautizaban con los nombres harto expresivos de *Florilogio Sacro, que en el celestial, ameno, frondoso Parnaso de la Iglesia riega la Agapine Sagrada;* o bien, *Trompeta evangélica, alfange apostólico y martillo de pecadores.* Una monstruosa mezcla de autoridades gentílicas y cristianas, de textos de la Sagrada Escritura, violenta y torcidamente aplicados por mero sonsonete, y revueltos con citas de los poetas más profanos; una erudición de *poliantea* y de *mundo simbólico,* estéril de todo punto para el aprovechamiento moral de los oyentes, ocupaban, o más bien profanaban la cátedra del Espíritu Santo, con grave escándalo de todos los espíritus piadosos y bien intencionados».

Si éstos eran los maestros, y maestros de alta escuela, ¿cómo habían de ser los discípulos?

Por estos y otros análogos motivos, que no podemos ni queremos reseñar, el Sumo Pontífice Inocencio XIII lanzó a España en 1723 la Bula de *reformación, Apostolici Ministerii,* en que se denunciaban y corregían todos los abusos a que se había llegado, y se hacía especial referencia al abandono en que se tenía la instrucción religiosa y moral del pueblo. «Tan pronto, dice D. Vicente de La Fuente *(Historia Eclesiástica de España,* t. VI, pág. 35), se publicó la Bula *Apostolici Ministerii,* levantose por toda España un clamoreo general y ni aún se hablaba de ella como de otras instituciones pontificias». No se quería la reforma; se consideraba un desdoro para la iglesia de España, que ya entonces se tenía por *la más católica del mundo,* y en ese vacuo orgullo quería permanecer muy a gusto con sus cómodas corruptelas.

Así dice el citado historiador:

«En España a fines del siglo pasado (siglo XVIII) y principios del presente la corrupción estaba en la corte: el mal vino, como siempre, de arriba abajo, y dañando primero a la cabeza, haciendo a las aristocracias perder la fe. Pero el pueblo, el verdadero pueblo no la perdió. En cambio tenía éste, entre otros defectos, la inercia y holgazanería endémica en la mayor parte de las provincias de España, y los vicios consiguientes a la haraganería. *La piedad tenía más de exterior que de sólida: no había frecuencia de sacramentos, y sin ésta ¿qué es el Catolicismo? Las oraciones vocales, las misas atropelladas y el culto fastuoso, pero poco devoto, suplían por la meditación».*

Y así nos sorprendieron las revoluciones del siglo XIX, la primera de las cuales, de carácter eminentemente político, fué la de las Cortes de Cádiz (así como la de ahora es eminentemente social), y así aguantamos la serie de *acciones y reacciones,* sin llegar al fondo del alma nacional con una buena cultura intelectual, moral y religiosa, prefiriendo siempre andar más bien por las ramas, y esperar a que todo se haga por el Gobierno o desde el Gobierno.

Así lo entendieron los inspiradores del *Plan de estudios* elaborado por la reacción monárquica de 1824. Escuchemos nuevamente a D. Vicente de La Fuente, testigo presencial y concienzudo historiador:

«El plan del año 1842 ha sido tan encomiado por unos como vituperado por otros. Su enseñanza era muy limitada: prefería lo *profundo* a lo *extenso*. Su carácter era profundamente religioso y restrictivo. *Todos los estudiantes, hasta los estudiantes de medicina, debían asistir a la cátedra de religión todos los días festivos por la tarde durante el quinto año de carrera*. En las fiestas de la Concepción y San Fernando *se obligaba a comulgar a todos los estudiantes so pena de perder el curso*. De tan piadosa medida resultaban por desgracia una multitud de sacrilegios y de tormentos para los confesores. Los jóvenes liberales de Madrid, que frecuentaban la Universidad de Alcalá, *comulgaban sin haber confesado* (1). Ciertas disposiciones piadosas, muy convenientes en tiempos buenos, son perjudicialísimas cuando se quiere que duren en circunstancias distintas, perdidas las creencias y maleadas las costumbres.

»Los autores del plan de 1824 se quedaron muy sorprendidos cuando en 1832 se hallaron con una juventud hostil a la Iglesia, a pesar de haber sido educada por catedráticos católicos y con un plan altamente católico. ¿Pero de qué servía todo eso, si los padres de familia y los liberales en sus reuniones destruían en una hora el trabajo del catedrático en muchos días?

»La juventud, concluye el Sr. La Fuente, educada por el piadoso plan de 1824, fué el principal apoyo de la revolución en 1833».

Diríase que esta cita, referente a sucesos y estado de cosas de hace exactamente un siglo, era un retrato anticipado de lo que, sin gran mutación, está ocurriendo en los días de hoy. Siempre lo mismo: carencia de *cultura religiosa* integral, sistemática y persistente a través de *toda la vida*. Sólo que entonces la labor posible y positiva la hacía el Estado, y la labor negativa la iniciativa privada y familiar, y ahora se invierten los términos; el Estado destruye o se inhibe en materia de enseñanza religiosa, y la iniciativa privada y familiar parece la llamada a actuar. ¿Cuál es el sistema que debe ser preferido? Para nosotros, lo hemos dicho y repetido mil veces antes de ahora, la preferencia es para la enseñanza privada y familiar, y a ello nos empujan los

---

(1) En nota a este párrafo dice el fervoroso Sr. La Fuente: «Cosas terribles de ese género pudiera revelar que presencié yo mismo estudiando allí».

Y, desgraciadamente, este sistema *coactivo* empleado en más o en menos, por diversas asociaciones privadas ha seguido hasta la fecha con los mismos resultados. Todavía, en cierta población importante del Norte (por no citar nada más que una), al acercarse el cumplimiento pascual, varios sacerdotes, excelentemente intencionados, pero a nuestro juicio, equivocados, recorren ciertos núcleos y barriadas obreras, echando el lazo a algunos centenares o miles de trabajadores para darles unos días de *ejercicios*, con algunas materiales ventajas, con el fin de que *todos juntos* comulguen en un día determinado, y así se produzca una *gran manifestación de fe*, que luego los periódicos se encargan de bombear. Y todos los años se sabe positivamente que menudean los casos en que muchos de los obreros van a comulgar *después de haber almorzado*, sólo, al parecer, para recoger después el bollo y el chorizo que les dan de premio. No se resignan ciertas gentes a hacer labor religiosa para el *común de los fieles*, sino para gloria resonante de ciertos nombres e instituciones. ¡Señor! ¿cuándo acabaremos de persuadirnos de que la Religión es, ante todo, algo íntimo y no de farándula y de ruido y de aparato, algo que llegue y arraigue en el fondo del alma, en forma de *convicciones* y de *emociones* que se traduzcan en *obras* de observancia de mandamientos y virtudes privadas y públicas? Esta, ésta y no otra, es la verdadera *confesionalidad* y el verdadero *catolicismo* y no el de los *rótulos* y banderas.

acontecimientos, sin duda traídos por la Providencia. Las instituciones religiosas y las familias, en buena combinación, deben ser quienes se encarguen decidida y sistemáticamente de la enseñanza religiosa, abarcando desde la niñez a la edad adulta; y no debe importarnos *demasiado* la prohibición de la enseñanza *académica*. Grande, inmensa, pero bellísima tarea, y la más apropiada a nuestro carácter eclesiástico, incluso para las Monjas, hasta para las de clausura y vida contemplativa. No hay poco que hacer, en verdad, con la buena formación religiosa y moral de la mujer, niña, joven y mayor de edad.

LOS CONFLICTOS DE LA POBREZA.

Es indudable que los Fundadores de las Ordenes y Congregaciones religiosas operaron con hombres adultos y ya formados que se les agregaban, movidos por el nuevo ideal religioso y humanitario que recogía y sintetizaban una gran necesidad espiritual no satisfecha cumplidamente. Poseídos de esa fuerza misteriosa que procede de Dios y se une y funde con la que procede de una visión arrebatada de las cosas y de las almas de su época, crearon, con relativa facilidad, los primeros centros de sus nuevas actividades, encontrando casi siempre una acogida generosa en el pueblo, sediento de más puras y recias espiritualidades. Así se les ve entregarse totalmente a la benevolencia caritativa de los pueblos, a la *mendiguez* absoluta y a la renuncia formal de todo bien inmueble, de toda renta, abominando hasta del dinero. Pero, ¡qué serie de dificultades, de agonías, cuando empiezan los *noviciados,* las casas de formación y de estudios prolongados por muchos años, los ancianos, los achacosos, los incapacitados para trabajar a la vista del pueblo! ¡qué polémicas tan emotivas, tan aleccionadoras las del primitivo *franciscanismo:* ¡qué cuadros los de *Las Florecillas!* ¿Cómo vivir sin algunas reservas, sin algunas rentas?...

Y de ahí las bulas de los Papas, las declaraciones, las dispensas, las reformas y contrarreformas, quizá las decadencias.

¿Cómo vivir hoy con casas de formación para todos los que de jóvenes, de niños, tienen que prepararse para las diversas formas del apostolado, según los fines de cada Instituto religioso? ¿cómo sostener un numeroso e indispensable clero parroquial sin esos elementos permanentes de subvención para los que se preparan al sacerdocio y para los ancianos?

Entregamos al público dos pensamientos sobre los que hemos pensado y reflexionado mucho y durante muchos años, y que retrotraen, en cierto modo, las cosas al punto en que se colocaban y se encontraban los Fundadores. Las circunstancias, lo hemos dicho muchas veces, no son para remedios paliativos y de momento; son para profundas transformaciones en que hay que sacrificarlo todo a las esencias. Estas transformaciones son mundiales. España que introdujo tantas novedades, dentro de la más pura y acendrada ortodoxia, debe producir una más, antes que lanzarse a pueriles quimeras o a un abatimiento que pugna con nuestra misión sobrenatural.

Primero: debe aspirarse a la creación de *centros comunes de formación* y *retiro* para ambos cleros.

Segundo: la especialización de vocaciones debe aplazarse hasta la terminación de la carrera eclesiástica, para la más perfecta adaptación de los sacer-

Del salon en el angulo oscuro,
de su dueño tal vez olvidada,
silenciosa y cubierta de polvo
veiase el arpa.

Cuànta nota dormia en sus cuerdas,
como el pàjaro duerme en las ramas,
esperando la mano de nieve
que sabe arrancarlas!

Ay, pensé! cuàntas veces el genio
asi duerme en el fondo del alma,
y una voz, como Làzaro espera,
que le diga: "Levàntate y anda!"

dótes a los tres grandes e indespensables servicios: *servicio parroquial, servicio de enseñanza religiosa,* desde el grado catequístico hasta la Teología, y *servicio de beneficencia.*

Junto a esto, la generalización de la *vida común perfecta a todo el clero,* y la práctica de la pobreza a la vista del pueblo, de cuyas *voluntarias oblaciones* por las obras de celo realizadas, ha de ser él mismo, en parte, administrador. ¿Que esto parece raro y comprometido? ¿Por qué? ¿No palpitaba, quizá, este pensamiento en los Fundadores o reformadores que, forzados a transigir con algunas reservas económicas, querían que los *legos,* y no los sacerdotes, fuesen los administradores?

Hay que dar al pueblo, a cuya franca generosidad vamos a entregarnos para vivir al día en una mutua correspondencia de servicios, una gran confianza. Hay que convencerlo plenamente de que no queremos sino *lo necesario* para servirle. Hay que acabar con la *vida particular,* de propiedad privada, según la cual los *familiares* o preferidos de los sacerdotes van a ser participantes de las donaciones de que el pueblo se desprende para sólo el sacerdocio, y no para enriquecer a otras personas extrañas. Las *cultuales* francesas, si no estamos mal informados, han dado excelentes resultados.

Hay, sobre todo, que desvanecer radicalmente esa opinión, tan generalizada, de la que (en el momento de ser negado al clero español en las Cortes Constituyentes el 23 de diciembre el último rasgo de generosidad, que era justicia) fué eco y exponente el Sr. Albornoz, ministro de Justicia. Sólo como documento histórico y signo de una mentalidad, vamos a reproducir algunos trozos de aquel discuso desgraciado por muchos conceptos, que tomamos al pie de la letra del *Diario de Sesiones.*

«Yo no soy ningún enemigo de la Iglesia católica. Yo tengo la sensibilidad bastante para condolerme, de una manera profunda, de la situación de miseria en que pudiese quedar el clero rural, si ella existiese ciertamente... Creo que sin necesidad del presupuesto del Estado la Iglesia, en España, dispone de los recursos necesarios para poder vivir, si no espléndidamente, por lo menos con dignidad y con holgura». «De manera que creo—lo digo con toda sinceridad—que la Iglesia española dispone de los medios necesarios para vivir con dignidad y con holgura y para poder lanzarse a una lucha por las ideas, en la que ha de ganar seguramente una noble espiritualidad, que no podía de ninguna manera tener cuando era una institución amparada por el Poder público, y en vez de aspirar a tener en la sociedad española una lógica influencia moral, por una suerte de imposición dogmática, quería dominar las conciencias, siendo todo lo contrario o, por lo menos, algo enteramente distinto de aquello a que puede aspirar a ser la Iglesia en las sociedades modernas, en las sociedades de nuestros tiempos.

»Lo que pasa, Sres. Diputados, es que la administración eclesiástica—lo digo, naturalmente con todo respeto—deja mucho que desear. En primer lugar, es—¿cómo lo diría yo para no molestar los sentimientos de nadie?—, no diré tenebrosa, no diré clandestina, no diré secreta; pero sí diré, por lo menos, que es una administración sin publicidad. El obispo maneja todos los bienes de la diócesis, sin que en esta actuación episcopal haya ni un asomo siquiera de intervención democrática. Además, esta administración no es equitativa; si lo fuera, no sólo los sacerdotes, los párrocos rurales de esta sazón, podrían tener más sueldo del que tenían cuando recibían el auxilio económico del Estado, sino que incluso por medio de la previsión convenientemente orga-

nizada, podrían tener pensiones no desdeñables, sin tener, en modo alguno, que solicitarlas del Estado. ¡Lo que hay, pues, repito, es que la administración eclesiástica deja mucho que desear». «Hay, pues, muchas economías que hacer en la Iglesia católica. La Iglesia católica debe dejar de mirar enfrente de sí una sociedad hostil, que no le es tan hostil, que la reconoce, que no se opone al cumplimiento de su alta misión y alta jerarquía, que no le es irreductiblemente hostil, y debe mirar dentro de sí, considerando sus fuerzas, y organizarse, unificarse y prepararse para ser un factor de consideración en las grandes luchas sociales del porvenir.

»Y nada más ya, Sres. Diputhdos, por ahora. Si no que hacéis mal, porque con la mejor buena fe, sin duda, no decís verdad; hacéis mal cuando volvéis la cara a vuestras muchedumbres y les decís que van a quedar en la miseria los pobres párrocos rurales por culpa de la República, por culpa del Estado laico. No; no se puede decir eso; no tenéis derecho a decir eso. Si hay una miseria en el clero rural, que el Gobierno es el primero en lamentar y deplorar; si hay una miseria en el clero rural, de esa miseria, Sres. Diputados, no tiene la culpa la República, no tiene la culpa el Estado laico; de esa miseria tiene la culpa una administración eclesiástica que retiene, en las alturat, sumas cuantiosísimas y no permite que lleguen a las capas más humildes del clero los medios de vida que necesita».

Sean o no sean exactas tales afirmaciones, hay que tomarlas en consideración, porque constituyen una opinión de gran volumen y peso que así actúa en la realidad de la vida social. No hace mucho, un anciano y venerable sacerdote, que conoció y trató íntimamente al cardenal Sancha, tan combatido por algunos extremistas de derecha hacia fines del siglo pasado, contaba al que esto escribe que aquel ilustre Primado de España, veía venir la fatalidad de esta separación de la Iglesia y el Estado y abogaba por la conveniencia de preparar a la Iglesia, al clero y fieles para ella, esperando óptimos resultados de la misma. Si así se hubiese hecho, como en tantas otras cosas que pasaban por muy avanzadas por esta *católica* España, no estaríamos tan impreparados.

La Acción Católica. Afortunadamente, parece que las fuerzas católicas van entrando en carril. Decíamos en la última crónica que, después de la publicación de la Carta del Sr. Nuncio nombrando Consiliario general de la *Acción Católica* al Excmo. Sr. Obispo de Oviedo, nada notable, en este orden de cosas, se había hecho. Hoy podemos decir que, aunque despacio, algo se ha adelantado. Parece que incluso está ya nombrado el Presidente seglar de la *Junta Central* en la persona más capacitada para estas cosas (capacidad demostrada en muchos años de éxitos en organizaciones de fuerte contextura y de empuje), la más buena y la más apolítica de cuantas conocemos y tratamos. En cuanto a *normas* (las consabidas normas de las que se esperaba *todo,* como de un milagro) hay la *norma* de que no existan para los asuntos que se relacionan con la política y las cuestiones sociales que, como discutibles, no era fácil, nunca lo fué, que *unificasen* el pensamiento y la acción de todos los católicos, pues cada opinión procuraba barrerlas para su casa con nuevo vigor, siendo esto causa de más acentuadas divisiones. La Iglesia se inhibe por completo (salvo la eterna, inmensa e incoercible vitalidad de sus grandes principios doctrinales) en todo lo que se roce con la política y los problemas económico-sociales, que deja o entrega a las disputas de los hombres, y se reconcentra en la pura *Acción Católica,*

para la buena e intensa formación de la conciencia religiosa y moral de los católicos en lo que no es discutible, para que, luego, éstos obren por cuenta propia y bajo su responsabilidad y según su conciencia formada, en los distintos sectores de las actividades lícitas. Así, deja ya de ser problema el de la pretendida *unión de los católicos,* fuera de la *Acción Católica* (en la cual todos pueden y deben estar bien unidos), para que en el terreno político y social siga cada cual su camino, sin molestarse unos a otros y convergiendo al terreno común, el bien de la Iglesia y de las almas; y deja de ser problema el de la *confesionalidad* en las organizaciones políticas y sociales, supuesto que esta *confesionalidad* queda íntegra y obligatoria para la *Acción Católica,* la única de la que se hace directora y responsable la Iglesia, quedando todo lo demás en libertad, con el único tope de que en las doctrinas o tácticas de las organizaciones nada haya que se oponga al dogma y a la moral, como se hace con la censura de los libros.

Por eso, en vez de *unión de derechas,* que era antes el toque de alarma y el aviso para las polémicas irritadas y la mayor distanciación de los ánimos, ahora se habla de la *Federación de derechas,* que creemos mucho más acertada, por dos razones; la primera, porque se reconoce la personalidad y la licitud de diversas organizaciones así políticas como sociales, dentro de la zona de *lo católico,* acotada por la *Acción Católica,* como dejamos advertido; y la segunda, porque con la tendencia viva hacia esa federación, para una acción mancomunada en *lo fundamental* y llegado el caso, no serán posibles las antiguas polémicas y los antiguos ataques entre los católicos y en nombre de *los principios católicos.* Y así, por la fuerza misma de las cosas, vendrá a practicarse un poco mejor la norma que Pío X dió, tan acertadamente, a los periodistas católicas de no combatirse nunca entre sí. La zona de derechas, en estas condiciones, aparece ahora, sobre todo en la Prensa, mucho más extensa. Hoy puede decirse que la gran Prensa española, la más pujante, la mejor informada e ilustrada, la más leída, es de derechas, y se esmera en ser cada vez más respetuosa, más defensora de los intereses del Catolicismo. Y eso, a medida que las izquierdas *(Federación de izquierdas,* nuevo *trust* periodístico), y sobre todo, las *extremas izquierdas (La Tierra, Mundo Obrero, CNT,* diarios) se definen y avanzan, mientras el centro, constituído por los actuales gobernantes, evidentemente se gasta y desmorona ante el empuje, que parece irresistible, de comunistas y anarco-sindicalistas. Este tumor extremista tiene que estallar y habrán de ser los republicano-socialistas los que tengan que aguantar la explosión. La misión de las derechas es callar, aguantar, contemplar y fortalecerse interiormente y conquistar parte del pueblo.

En cuanto a sus diferencias *ideológicas,* el propio *Siglo Futuro* (de cuyas prosperidades nos alegramos mucho) las reconoce y parece que las respeta por las siguientes palabras (22 de diciembre):

«Los católicos españoles estamos especulativamente divididos en cuatro grupos; primero, los tradicionalistas, que aspiramos a una Monarquía antiliberal, sin Constituciones, ni Parlamentos; segundo, los que quieren el retorno de la Monarquía liberal, como la pasada; tercero, los que aspiran a una República liberal, al estilo de los Estados Unidos; cuarto, los que consideran que cualquier forma de gobierno *en concreto*

es indiferente y se acomodarían a ella, con tal de restablecer la Constitución liberal del 76, más o menos retocada».

Casi en las mismas palabras se acaba de expresar el ilustre líder de *Acción Popular,* Sr. Gil Robles, en su discurso de Salamanca (26 de diciembre):

«Existen en España tres sectores perfectamente definidos, mejor podría decir cuatro bien definidos, de las fuerzas de derechas. Primero, un sector de derechas españolas para el que la política de derechas está necesariamente unida a una afirmación y a una esencia menárquica. Para este grupo, nuestro mayor respeto, como para todos los grupos de derecha. El segundo, más reducido que el anterior, que dice que para él es substancial la afirmación de un régimen republicano. El tercer sector no se enmarca en ningún partido... es la masa neutra que en abril dió el triunfo a la República. Hay, por último, un sector bien definido de las derechas españolas, en el cual me encuentro, y que sostiene ésto: que hay un problema fundamental o una serie de problemas fundamentales cuyas bases son: la defensa de la Religión y principios espirituales, la defensa de la familia amenazada de disolución; la de la propiedad, combatida por enemigos de ella; la defensa del orden social que está a punto de quedarse en manos de la anarquía».

Salvo la nube del Comunismo y Anarco-Sindicalismo que cubre el horizonte, el signo bajo que entramos en el año 1933 no es excesivamente malo.

Fr. José D. GAFO, O. P.

Madrid, Diciembre de 1932.

BIBLIOGRAFIA

Le Nabatéen. I *Notions generales, Ecriture, Grammaire.* II *Choix de textes, Lexique,* por J. CANTINEAU, de l' Institut Français de Damas. Dos tomos, págs. XI-112 y 222 en 4.° París, Ernest Leroux, Rue Bonaparte, 28. 1932.

Al S. del Mar Muerto se halla situada la antigua ciudad de Petra, sigular por su posición en una espaciosa llanura, rodeada de montañas, y por sus monumentos, principalmente sepulcrales, tallados todos en las laderas areniscas de los montes que le sirven de murallas. En los últimos siglos de la edad antigua y en los primeros de la era cristiana fué Petra la capital del reino *nabateo,* que se extendía al E. de la hondonada del Jordán, del M. Muerto y del Araba, desde el M. Rojo hasta Damasco, internándose en la Arabia cuanto no se puede precisar. Por su posición, entre el interior de la Arabia, el Golfo Pérsico y el M. de la India al E. y el Mediterráneo al O., era el camino de tránsito de un gran tráfico, desde el siglo II a. J. C. hasta principios del siglo II d. J. C., en que Trajano lo conquistó y redujo a provincia romana. El pueblo de los *nabateas* era de orlgen árabe, pero hablaba y escribía un dialecto arameo con alfabeto propio. En el vasto territorio que dominaba y en los caminos por donde pasaban sus caravanas, ha dejado señales de su paso en numerosas inscripciones sepulcrales, dedicatorias, etc. Todas estas inscripciones se hallaban dispersas, habían sido estudiadas a medida que se fueron encontrando, por muchos autores y publicadas en cantidad de revistas, boletines, etc., el Sr. Catineau ha tenido la buena idea de recoger todos esos trabajos y darnos en esta obra una síntesis de ellos. Las nociones generales comprenden un resumen histórico del reino nobateo, con una investigación particular de la cronología, la lengua y la distribución geográfica de sus documentos epigráficos. La escritura y la gramática, que estudia a continuación, sirven para ampliar nuestros conocimientos sobre el arameo, del cual era un dialecto la lengua nabatea. El tomo segun do lo forma una amplia crestomatía, que contiene lo mejor y más característico de . única *literatura* que nos han dejado los nabateos, y luego un léxico completo de esta misma literatura. Como apéndice añade un estudio sobre los nombres propios, en los cuales se revela el origen árabe de los nabateos, no obstante la lengua y escritura que usaban.

Aunque este pueblo no es de los que más relaciones haya tenido con los judíos, todavía el conocimiento de lo poco que sobre ellos poseemos es de grande interés para conocer el marco histórico en que se desarrolló la vida de Judá en los años que precedieron y siguieron la aparición de Jesucristo. Este es para nosotros el principal inte-

rés, al cual se debe añadir el que tiene para la historia general de Oriente en una de sus épocas más principales.

FR. A. COLUNGA.

Bilderatlas zur Religionsgeschichte. 7 Lief. *Religion des ägäischen Kreises.* 90 grabados en 21 láminas con introducción de Georg KARO. Precio 4,95 y 7,47 marcos. 8 Lief. *Die Ainu und ihre Religion.* 101 grabados y 3 mapas en 32 láminas, con introducción de Hans HAAS. Precio 9 y 13,50 marcos. A. Deichertschen Verlagsbuchhandlung. Leipzig. 1925.

No hace falta ponderar la importancia del tema del primero de estos fascículos: la religión de los antiguos griegos, de las islas del Mediterráneo y de Asia Menor. Sobre la elección del material y la introducción, que da una idea de conjunto, baste decir que su autor es el renombrado Georg Karo, que durante muchos años estuvo como enviado por su nación en el país que estudia.

Los Ainu son un pueblo sumamente simpático porque representan una civiiización prehistórica del Extremo Oriente y en que se puede ver una historia de 2.000 años. Hoy los misioneros católicos, y lo mismo los protestantes, trabajan por abrir sus ojos a la verdad. El autor de este fascículo es el que dirige toda la colección, el profesor de la Universidad de Leipzig, don Hans Haas. La colección, que sigue en vía de publicación, promete ser un verdadero atlas universal de las religiones. Tiene de bueno que cada uno de sus fascículos se puede adquirir por separado.

FR. B. CELADA.

L' Unité de l' Eglise du Christ, por le R. P. Sidoine HURTEVENT, des Augustins de l' Assomption. Págs. XLVII-424 en 8.° Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard. París.

El tema es de actualidad, en estos días en que todas las iglesias y sectas cristianas aspiran y trabajan por la unión. El P. Sidonio lo estudia en toda su amplitud. Comienza por la unidad en la Trinidad, en que se nos revela el misterio de la vida misma de Dios; pasa luego a estudiarlo en el misterio de Cristo, por quien se comunica a los hombres esa misma vida divina; viene al fin a estudiarlo en la misma Iglesia como cuerpo místico de Cristo y que participa de su vida. En la primera parte el autor insiste particularmente en los datos de la S. Escritura. En la segunda prosigue la investigación del mismo tema de la unidad de la Iglesia a la luz de los principios teológicos, tratando de la unidad y variedad en el cuerpo místico de Cristo, de la unidad y variedad de la Iglesia como sociedad visible, de Roma como centro de unidad, finalmente de la variedad en la unidad del cuerpo social. Todas estas cuestiones se hallan estudiadas todas a la luz de los datos de la fe, de la tradición católica y de la teología de Sto. Tomás. Quiera Dios que, según los deseos del autor, contribuya esta obra a fomentar las aspiraciones hacia la unidad de la Iglesia y a ilustrar las almas sobre el único camino que existe para llegar a tan necesario fin.

FR. A. COLUNGA.

OBISPADO DE SALAMANCA

Imprimatur:

PETRUS SALCEDO, V. C.

SALAMANCA.—Imp. de Calatrava, a cargo de Manuel P. Criado.